Antonio Stramaglia

Res inauditae, incredulae
Storie di fantasmi nel mondo greco-latino

Levante Editori - Bari

le Rane

24

le Rane

Magna pars di una più vasta 'letteratura dell'irrazionale', il racconto fantastico antico mancava finora di un'indagine sistematica. Di questo capitolo dimenticato, uno di quelli che "le Rane" prediligono, ***Res inauditae, incredulae*** studia il filone più intrigante. Nel saggio introduttivo (*Fantasmi e loro storie nel mondo greco-latino*), dopo una panoramica sulle principali concezioni antiche in materia, vengono ricostruite le modalità di produzione e diffusione della 'ghost story' greco-latina fino ai suoi esiti cristiani. Segue una scelta di racconti, tematicamente articolata: I. *Case 'infestate'* – II. *Terrori balneari* – III. *'La morte amoureuse'* – IV. *Sepolcri senza requie* – V. *Fantasmi di guerra*.

Revisione critica dei testi, meticolosa traduzione italiana, commento analitico contraddistinguono il recupero di questo suggestivo spazio letterario dell'"irrazionale'.

Ricercatore di 'Letteratura latina', **Antonio Stramaglia** (Bari 1967) insegna 'Grammatica greca e latina' nell'Università di Cassino. Si è occupato di narrativa, di testualità scolare e, più in generale, del soprannaturale nelle letterature classiche. Per Levante ha curato anche il volume Ἔρως. *Antiche trame greche d'amore.*

In copertina: fantasma di Eete (particolare dal 'vaso di Medea', cratere apulo a figure rosse; 330-320 a. C.). Foto Christoph Ackermann; autorizzazione delle Staatliche Antikensammlungen, München.

ISBN 88-7949-186-5

24

£. 58.000

«le Rane»

Collana di Studi e Testi

STUDI - 24

«le Rane»
Collana di Studi e Testi

a cura di
Francesco De Martino

con: Marco Fantuzzi, Enrico V. Maltese, Enrico Renna,
Alan H. Sommerstein, Pascal Thiercy, Onofrio Vox, Bernhard Zimmermann

Nella Collana

1. Konrat Ziegler, **L'epos ellenistico. Un capitolo dimenticato della poesia greca**, edizione italiana a cura di Francesco De Martino, premesse di Marco Fantuzzi, traduzione di Giovanna Aquaro, dicembre 1988, pp. XCVI + 129. L. 28.000.
2. Thomas Paulsen, **Die Rolle des Chors in den späten Sophokles-Tragödien. Untersuchungen zu «Elektra», «Philoktet» und «Oidipus auf Kolonos»**, settembre 1989, pp. 175. L. 36.000.
3. Giuliana Lanata, **Esercizi di memoria**, novembre 1989, pp. 160. L. 18.000.
4. Antonio Capizzi, **I sofisti ad Atene**, agosto 1990, pp. 254. L. 38.000.
5. M. Laura Gemelli Marciano, **Le metamorfosi della tradizione. Mutamenti di significato e neologismi nel *Peri physeos* di Empedocle**, presentazione di Walter Burkert, settembre 1990, pp. 231. L. 38.000.
6. Onofrio Vox, **Studi anacreontei**, ottobre 1990, pp. 136. L. 22.000.
7. Manara Valgimigli, **La mia scuola**, premessa di Norberto Bobbio, luglio 1991, pp. XX + 206. L. 27.000.
8. Wolfgang Rösler - Bernhard Zimmermann, **Carnevale e utopia nella Grecia antica**, premessa di Franca Perusino, settembre 1991, pp. 129. L. 27.000.
9. **Rose di Pieria**, a cura di Francesco De Martino, novembre 1991, pp. 448. L. 38.000.
10. Manfred Fuhrmann, **Antico e Moderno**, traduzione e cura di Sotera Fornaro, gennaio 1992, pp. 135. L. 25.000.
11. **Tragedy, Comedy and the Polis** (Papers from the Greek Drama Conference, Nottingham, 18-20 July 1990), Edited by Alan H. Sommerstein, Stephen Halliwell, Jeffrey Henderson, Bernhard Zimmermann, febbraio 1993, pp. 617. L. 120.000.
12. John Dewar Denniston, **Lo stile della prosa greca**, edizione italiana a cura di Enrico Renna, premessa di Marcello Gigante, marzo 1993, pp. XXIV + 254. L. 38.000.
13. Massimo Pizzocaro, **Il triangolo amoroso**, presentazione di Giovanni Cerri, dicembre 1994, pp. 192. L. 28.000.
14. **Lo spettacolo delle voci**, a cura di Francesco De Martino (parte prima) e Alan H. Sommerstein (parte seconda), aprile 1995, pp. XXIV + 287 + 221. L. 68.000.
15. Alan H. Sommerstein, **Aeschylean Tragedy**, gennaio 1996, pp. 547. L. 70.000.
16. Francesco De Martino - Onofrio Vox, LIRICA GRECA, tomo primo, **Prontuari e Lirica dorica**, maggio 1996, pp. 1-523. L. 60.000.
17. Francesco De Martino - Onofrio Vox, LIRICA GRECA, tomo secondo, **Lirica ionica**, luglio 1996, pp. 524-1020. L. 60.000.
18. Francesco De Martino - Onofrio Vox, LIRICA GRECA, tomo terzo, **Lirica eolica e Complementi**, luglio 1996, pp. 1021-1438. L. 60.000.
19. Lucia Orelli, **La pienezza del vuoto. Meccanismi del divenire fra embriologia e cosmogonia nell'ambito dell'atomismo antico**, presentazione di Walter Burkert, dicembre 1996, pp. 270. L. 42.000.
20. **Aristophane: la langue, la scène, la cité.** Actes du colloque de Toulouse (17-19 mars 1994), édités par Pascal Thiercy et Michel Menu, luglio 1997, pp. 605. L. 120.000.
21. **El teatre clàssic al marc de la cultura grega i la seua pervivència dins la cultura occidental**, a cura de J. Vicente Bañuls, Francesco De Martino, Carmen Morenilla i Jordi Redondo, aprile 1998, pp. 412. L. 100.000.
22. Umberto Albini, **Testo e palcoscenico**, luglio 1998, pp. 224. L. 38.000.
23. Stratis Kyriakidis, **Narrative Structure and Poetics in the Aeneid. The Frame of Book 6**, settembre 1998, pp. 210. L. 42.000.
24. Antonio Stramaglia, ***Res inauditae, incredulae*. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino**, gennaio 1999, pp. 547. L. 58.000.

Antonio Stramaglia

Res inauditae, incredulae

Storie di fantasmi nel mondo greco-latino

Levante editori - Bari

Alla realizzazione della presente pubblicazione
ha concorso con i propri fondi
l'Università degli Studi di Cassino

ISBN 88-7949-186-5

© 1999 - Tutti i diritti riservati

*Ai sensi della Legge sui diritti d'autore tutelati dal Codice Civile
è vietata la riproduzione di questo libro, o parte di esso, con qualsiasi mezzo
(elettronico, meccanico, per mezzo di fotocopie, microfilms, registrazione, ecc.)
senza la preventiva autorizzazione scritta*

Ai miei genitori… e ai loro

Premessa

«'... sguaino la spada; ma lo spettro faceva anche cenno di colpire, e sembrava esortarmici. Quindi, felice e contento come se uccidessi un nemico in guerra, mi sgozzo. Ma quando caddi e morii, ecco che riconosco lo spettro: era Severis!'». Tramandata da un frustulo di papiro[1], è una delle tante storie che questo libro non contiene. Ciò che si è tentato non è infatti un *corpus* delle storie di fantasmi del mondo classico (costringere spettri entro un *corpus* suona un po' ossimorico, fra l'altro...), ma piuttosto una ricostruzione storico-letteraria fondata su una selezione meditata di testi. Al saggio introduttivo segue dunque una scelta di racconti variamente emblematici – non necessariamente i più noti –, sottoposti a revisione testuale (specie nei frequenti casi di edizioni d'uso ormai obsolete, o comunque non soddisfacenti), tradotti e commentati con una certa ampiezza. Il corredo bibliografico di ciascun pezzo non ha pretese di esaustività, ma intende semplicemente orientare, autore per autore, sulla principale strumentazione critica attualmente disponibile[2]; una certa completezza è perseguita solo per i contributi appositamente dedicati ai racconti trascelti. Quanto al commento, suo scopo primario è l'analisi di

[1] PMich inv. 3378: vd. pp. 80 nn. 249 e 253; 95; 152 n. 12.

[2] In quest'ottica di selettività e sintesi, ho fra l'altro evitato di iterare volta per volta il rinvio a repertori recenti come le bibliografie de *Lo spazio letterario di Roma antica* (V, Roma 1991) e *Lo spazio letterario della Grecia antica* (III, Roma 1996): strumenti dei quali mi sono naturalmente avvalso, e verso i quali dichiaro qui *in limine* il mio debito.

elementi contenutistici, storico-letterari, strutturali, considerati precipuamente come tasselli utili a riconfigurare il panorama più globale della storia di fantasmi greco-latina. Questioni di lingua e stile vengono affrontate, di norma, solo quando risultino funzionali a questa impostazione; discussioni critico-testuali trovano spazio nei casi di divergenze dalle edizioni di riferimento (divergenze sempre debitamente segnalate, salvo che non si tratti di meri ritocchi all'interpunzione senza incidenza semantica). Le traduzioni che accompagnano i testi sono intese essenzialmente come un complemento e un chiarimento del lavoro di esegesi, e nella stessa ottica ho fatto seguire una traduzione italiana ad ogni citazione dal greco, nel saggio introduttivo come nel commento. Tutte le traduzioni, ove non altrimenti indicato, sono mie, tranne quelle da testi biblici, desunte dall'edizione italiana de *La Bibbia di Gerusalemme*[3].

Rimane il gradito onere dei ringraziamenti. Nel ripercorrere gli anni trascorsi da quando ho messo mano a questo progetto, mi si snoda dinanzi agli occhi una teoria di persone amiche che hanno discusso con me questo o quel testo, mi hanno incoraggiato, mi hanno aiutato nelle tante ricerche erudite. Ho segnalato di volta in volta i nomi di quanti mi hanno suggerito proposte esegetiche, congetture e riscontri *per verba*; a tutti loro, e alla generosità dei tanti altri che sarebbe qui troppo lungo ricordare, va la mia memore gratitudine. Naturalmente, io solo sono da ritenere responsabile per qualunque omissione o errore. Di qualche specifico ringraziamento non posso fare a meno: a Paolo Fedeli e Oronzo Pecere innanzi tutto, che hanno guidato con pazienza e dottrina i miei passi, a Bari prima, a Cassino poi, consigliandomi e confortandomi ovunque necessario; a Francesco De Martino, che mi ha fiduciosamente invitato a pubblicare ne «le Rane» que-

[3] Bologna 1974 e successive ristampe corrette.

sto libro quando era ancora poco più che un fumoso progetto; al personale dei Dipartimenti di Scienze dell'antichità e di Studi classici e cristiani, della Biblioteca centrale della Facoltà di lettere e filosofia, dell'Istituto di Diritto romano dell'Università di Bari, nonché del Dipartimento di filologia e storia e del Centro interdipartimentale di servizi della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Cassino: le istituzioni nelle quali ho reperito, o che hanno fatto in modo che mi si rendesse reperibile, la quasi totalità della copiosa e disparata bibliografia necessaria per questa ricerca. Ringrazio altresì Debbie Felton, che mi ha ragguagliato tempestivamente su una sua monografia sulla 'ghost story' antica, di imminente uscita presso la Texas University Press; Menico Caroli, che con grande altruismo e pari competenza ha assolto l'ingrato compito di redigere gli indici; e la casa editrice Levante, che ancora una volta ha saputo far fronte, con l'efficienza e la cortesia che la contraddistinguono, alla stampa di un volume di non facile realizzazione.

Lavorare sui fantasmi può portare ad una visione distorta, spettrale della vita. Se questo (come spero) non mi è accaduto, lo devo al gioioso affetto di tutti i miei familiari, dai più grandi ai più piccini; e in modo particolare a mia moglie Santa, dolce e intensa compagna di una quotidianità che relega le tenebre... alle pagine dei libri.

Cassino, novembre 1998

ANTONIO STRAMAGLIA

Introduzione

FANTASMI E LORO STORIE NEL MONDO GRECO-LATINO

Ci sono capitoli di storia letteraria, spesso assai ampi, che gli studi classici non hanno ancora recuperato; capitoli che per vari motivi sono rimasti dimenticati, o comunque confinati a schiere ristrette di specialisti. Il racconto fantastico rientra senz'altro nella categoria: *magna pars* di una più vasta 'letteratura dell'irrazionale'[1], attende ancora un'indagine sistematica. Questo libro intende muovere un primo passo, attraverso lo studio della storia di fantasmi: un ambito circoscritto, ma di pregnanza emblematica per aree anche ben più vaste di narratività fantastica. Aree che comunque resteranno sullo sfondo: ci si concentrerà infatti sui racconti di fantasmi in senso stretto, focalizzandoli come fenomeno letterario, come campione paradigmatico di una testualità assai più estesa e diversificata.

In quest'ottica, dopo aver richiamato nella prima parte dell'introduzione (§§ 1.1-5) le principali concezioni greco-latine in materia di spettri *et similia*, si cercherà nella seconda (§§ 2-2.5) di ricostruire certe modalità di produzione e diffusione della 'ghost story' antica, riservando al commento ai testi antologizzati ulteriori discussioni di dettaglio[2].

[1] Adotto la definizione di Guidorizzi 1995, cui si deve la prima panoramica critica sull'argomento. Segnalo qui anche l'abbozzo di un lessico e di una classificazione tipologica dell'irrazionale – limitatamente al mondo latino precristiano – ad opera di Badalì 1991; è da auspicare che l'impresa proceda.

[2] Per questo, nell'introduzione si snellirà il più possibile l'apparato erudito – altrimenti destinato a diventare ipertrofico –, rinviando di norma a poche trattazioni di riferimento che raccolgano le fonti antiche di volta in volta pertinenti (spesso numerosissime) ed ulteriore bibl.

1. *I fantasmi*

1.1 *Morti irrequieti*

Gli antichi discussero parecchio sulla natura delle entità soprannaturali che in certe condizioni si manifesterebbero ai vivi, e in particolare di quei 'doppi' di individui defunti che noi chiamiamo convenzionalmente 'spettri', 'fantasmi' o sim., e che Greci e Latini designarono con nomenclatura assai varia (§ 1.4.1). La confusione terminologica è emblematica delle oscillazioni che regnavano in materia: oscillazioni legate all'evanescenza degli oggetti stessi dell'argomentare, come pure ai mutamenti – diacronici e sincronici – delle concezioni antiche sull'anima, la sua natura e il suo destino. Sotto certi aspetti, l'evoluzione della 'ghost story' antica è un po' lo specchio di questo travaglio; ma nel contempo essa riverbera la tenace persistenza di un nucleo limitato di credenze, che le diverse escatologie filosofiche o popolari seppero incorporare in sistemi anche di grande complessità, senza però scalfirne le linee essenziali. Proprio il perpetuarsi di queste linee portanti rende così simili storie risalenti ad epoche e contesti lontani fra loro, consentendo di individuare in quelle stesse storie una quantità di costanti per noi preziose.

Un punto fondamentale è che non tutti i defunti erano ritenuti egualmente suscettibili di tornare fra i vivi e manifestarsi ad uno o più fra loro (tema-base della stragrande maggioranza delle storie di fantasmi). Ciò accadeva essenzialmente ad alcune categorie di trapassati accomunate da una situazione di 'instabilità', cioè dal sussistere – e soprattutto dal persistere – di una di quelle condizioni liminari, 'di passaggio', che, come l'antropologia ha da tempo mostrato, generano paura nei vivi, e li sollecitano ad adottare misure adeguate[3]. Seguendo le schematizzazioni degli

[3] Alludo naturalmente alla categoria dei 'riti di passaggio', formalizzata da van

antichi stessi, si possono distinguere tre categorie fondamentali[4].

La più antica è rappresentata dagli ἄταφοι (*insepulti*), ossia da quei defunti che non hanno ricevuto sepoltura, o comunque una sepoltura rituale[5]. Già Omero colloca questi sfortunati al di qua dell'Acheronte: essi non possono attraversarlo se prima i loro resti non siano stati ritualmente seppelliti, cioè se prima non sia stato reciso il legame che continua indebitamente a vincolarli al mondo dei vivi. Proprio per sollecitare i vivi, gli insepolti possono tornare sulla terra come fantasmi. Le richieste di Patroclo (*Il.* XXIII, 71ss.; cfr. qui, fig. 3) ed Elpenore (*Od.* XI, 51ss.) sono solo le prime di una lunga schiera di scene analoghe, che spesso si concludono con un atto di riconoscenza del morto verso il vivo che gli abbia reso le esequie[6].

Non figura ancora in Omero la seconda grande categoria: quella degli ἄωροι, cioè dei morti di *mors immatura*, *acerba*, *ante*

Gennep 1909-81 (per i riti connessi con la morte cfr. 127-144 e note), ed ormai impiegata produttivamente anche negli studi classici. In quest'ambito, sulle copiose ricerche in materia di riti di passaggio, morte e sepoltura fa ora il punto Morris 1987, 29-36; 1992, 9s.

[4] La letteratura in materia è vastissima, ma assai spesso ripetitiva. Segnalo fin d'ora che le trattazioni più importanti (cui rinvio per la bibl. precedente) restano quelle di Rohde 1890-1914 e 1894-1916; Hopfner 1921; Jobbé-Duval 1924; Cumont 1949 (ove confluirono i numerosi lavori anteriori dello studioso); Waszink 1947a e 1949; Nock 1950-86[2]; Norden 1957[4]. I luoghi precisi ed ulteriori contributi specifici saranno indicati volta per volta ove opportuno.

[5] Rohde 1894-1916, 751s.; Hopfner 1921, §§ 344-347; 357-361; 643s.; Jobbé-Duval 1924, 42-51; Preisendanz 1935, 2242-2245; Waszink 1947a, 565; Cumont 1949, 22ss.; 83s.; Smith 1975 (utile essenzialmente per la fortuna del motivo); *infra*, n. 19.

[6] *The grateful dead* è appunto il mot. E 341.+ Th. (fondamentali Gerould 1908; Bohler 1989). L'esempio classico nell'antichità è quello del poeta Simonide, salvato da un naufragio dallo spirito di uno sconosciuto al cui cadavere aveva dato sepoltura (Chrysipp. *ap.* Cic., *De div.* I, 27, 56 = *SVF* II, 1200 = *GROSR* 17 F 12a); qualche interessante attestazione epigrammatica in Luck 1985-97, 299.

diem etc.[7]. L'idea che si potesse morire prima del compiersi della durata stabilita dal fato per la propria esistenza sembra affiorare per la prima volta in Sofocle (*Ant.* 896) ed Euripide (*Alc.* 167-169), e trova poi vastissima diffusione così in letteratura come – e ancor più – nell'epigrafia funeraria, greca e latina. Proprio gli epitaffi rivelano come la coscienza popolare cercasse presto di limitare il margine di applicazione – potenzialmente vastissimo – del concetto di ἀωρία. Di fatto, per ἄωρος s'intendeva di solito chi fosse morto in tenera età, o comunque prima di sposarsi (ἄγαμος, ἀγύναιος, ἀθαλάμευτος, ἠίθεος), di avere figli (ἄπαις, ἄτεκνος)[8]. Costoro erano destinati a non conoscere l'amore, e soprattutto a non lasciarsi dietro nessuno che curasse il proprio culto funebre nelle generazioni a venire. La condizione di ἀωρία veniva comunque avvertita, ad es., anche per chi morisse in età più matura, ma prima di aver potuto portare a termine qualche azione di speciale rilievo: un fattore d'‘instabilità' particolarmente suscettibile di propiziare ritorni dagl'inferi[9]. In ogni caso, il modo di guardare a un defunto aveva sempre molto di soggettivo, dipendeva dalla consuetudine e dall'affetto che per lui si

[7] Le trattazioni sugli ἄωροι sono di solito inscindibilmente congiunte con quelle sui βιαιοθάνατοι; le segnalo dunque insieme: Rohde 1890-1914, 266-269; 1894-1916, 749-751; Reinach 1906; Wide 1909; Schulze 1912-66², 136-143; 147s.; Hopfner 1921, §§ 264s.; 335-356; 643ss.; Rose 1923; Dölger 1930, 31-40; Preisendanz 1935, 2245-2250; 2255-2260; Bidez-Cumont 1938, I, 180-186; Waszink 1947a, 565-567; 1947b, 123s.; Cumont 1949, 303-342; Waszink 1949; Nock 1950-86²; Boyancé 1952-72; Carugno 1953; Alfonsi 1954; Waszink 1954; Deonna 1955, spec. 234-237; Norden 1957⁴, 10-16; 41-43; Finé 1958, 46s.; 172-176; ter Vrugt-Lentz 1960; Annequin 1973, 59s. e note; Bremmer 1983, 100-108; Amat 1985, 183-185; Setaioli 1985, 960s.; Néradau 1987, 197-205; Visintin 1992, 77 n. 5. Specifici sulla vasta documentazione epigrafica Lattimore 1942, 112s.; 184-187; Griessmair 1966, spec. 28-30; Vérilhac 1978 e 1982; individua costanti tipologico-strutturali negli epitaffi Kazazis 1989 e 1996-7. Vd. inoltre *infra*, nn. 21s.; e le premesse ai capp. I-V.

[8] Vd. premessa cap. III, § 2; **III.1a**, n. 11.

[9] Qualche esempio in **III.1a**, n. 4.

erano nutriti o meno quando era in vita: «inevitabilmente è la morte di un estraneo, quella che ci fa paura», sentenziava a ragione un tardo declamatore[10].

Ciò va tenuto presente soprattutto in rapporto al terzo grande gruppo di anime irrequiete: i βιαιοθάνατοι (βίαιοι, βιοθανεῖς, βιοθάνατοι; lat. *violenter perempti* o perifrasi analoghe), cioè coloro che fossero morti di morte violenta[11]. A rigore, si trattava di una sorta di sottocategoria degli ἄωροι; ma all'esser morti prima del tempo naturale si aggiungeva un ulteriore, potente fattore di instabilità: l'ansia di 'chiudere i conti' lasciati in sospeso con il proprio assassino, e in generale l'odio – o comunque l'invidia – verso chi era rimasto sulla terra. Lo dice espressamente già Platone (*Leg.* VIII, 865d-e[12]), ed è un dato di fatto che i βιαιοθάνατοι rappresentavano virtualmente i più perniciosi fra i morti irrequieti: non a caso, essi finirono sempre più per essere identificati con gli spiriti di condannati a morte, di gladiatori, o comunque di uomini che in vita erano stati malvagi.

La funzionalità e, nel contempo, l'indeterminatezza della tripartizione: ἄταφοι/ἄωροι/βιαιοθάνατοι risaltano pienamente allorché la dottrina affiora a Roma. Già Plauto mostra di conoscerne i presupposti e ci gioca su[13]; più tardi, Virgilio metterà in versi quella che rimane la più notevole sistemazione escatologica di questo complesso di credenze. Nel VI libro dell'*Eneide* figurano infatti esclusi dagl'inferi (vv. 315-547):

(1) gli ἄταφοι (315-383), condannati a non poter attraversare l'Acheronte prima di aver ricevuto degna sepoltura, o che comunque siano trascorsi cento anni;

[10] Ps.-Quint., *D. mai.* 10, 18 (p. 217, 13 Håkanson, ove l'editore espunge la frase senza reale motivo): *necesse est ut mors horrida fiat aliena.* Valorizza opportunamente la *sententia* Nock 1950-86², 719.

[11] Cfr. n. 7.

[12] Cit. **IV.3**, n. 7.

[13] **I.a.1**, n. 10.

(2) gli ἄωροι (426-429), intesi restrittivamente come anime di bambini, siti fra l'Acheronte e l'Ade propriamente detto;

(3) i βιαιοθάνατοι (430-547), collocati nella medesima sede degli ἄωροι e distinti in quattro sottocategorie: i condannati ingiustamente; i suicidi per miseria o necessità; i morti per amore; i caduti in guerra.

Della visione restrittiva degli ἄωροι (2) si è detto poc'anzi. Per i βιαιοθάνατοι (3) sono stati da tempo individuati referenti che dimostrano come Virgilio attingesse la sua classificazione a dottrine abbastanza diffuse, e non di rado contrastanti: lo si vedrà in dettaglio a proposito dei morti in battaglia[14]; qui aggiungo solo che a vaste diatribe diede luogo soprattutto la questione dei suicidi, ai quali l'antichità riservò un destino ultraterreno ora più ora meno tenero rispetto a Virgilio e le sue fonti[15]. Una maggiore attenzione richiede invece la 'strana' teoria relativa agli ἄταφοι (1); illumina al riguardo[16] un passo di Tertulliano, che rappresenta al tempo stesso la più importante trattazione antica sull'intera tematica dei morti irrequieti (*De an.* 55, 5 - 57). Ecco i luoghi più salienti:

> [2] ... *Creditum est insepultos non ad inferos redigi quam iusta perceperint, secundum Homericum Patroclum...* [4] *Aiunt et immatura morte praeventas* (*sc. animas*) *eo usque vagari istic, donec reliquatio compleatur aetatum, quacum pervixissent, si non intempestive obissent.* ... [8] *Proinde extorres inferum habebuntur quas vi ereptas arbitrantur, praecipue per atrocitates suppliciorum...*[17] (*De an.* 56, 2; 4; 8).

[14] Premessa cap. V, spec. § 1.

[15] Fanno il punto sulla questione Grisé 1982, 157-164; van Hooff 1990, 158-166 e note.

[16] Anche se restano comunque irrisolte alcune incongruenze interne rispetto ad altri luoghi virgiliani: vd. da ultimo Setaioli 1985, 956s.

[17] «[2] ... Si è creduto che quanti non sono stati sepolti non potessero essere accolti negli inferi prima di aver ricevuto regolare sepoltura; così, ad esempio, il Patroclo

Tertulliano riporta queste teorie nell'ambito di una più vasta critica alle credenze pagane sull'aldilà, e l'intento polemico condiziona in più punti la sua esposizione; nondimeno, la credenza che egli riporta sugli ἄωροι pare senz'altro identificabile con quella che Virgilio riferisce agli ἄταφοι, Servio[18] ai βιαιοθάνατοι. Esisteva cioè un'unica dottrina – probabilmente già pitagorica – secondo cui le anime dei morti irrequieti, o almeno di alcune categorie fra loro, erano costrette a vagare fino al compiersi del tempo che per destino avrebbero dovuto vivere, se non fosse sopraggiunta una morte 'anticipata': un *legitimum tempus fati* (Servio) che già Platone fissava in un massimo di 100 anni (*Resp.* X, 615a-b)[19]. Platone non contemplava però che un morto anzitempo potesse completare il suo *legitimum tempus* nell'oltretomba, né sembrano prevederlo altre fonti oltre quelle appena indicate. Non c'è da stupirsi di queste oscillazioni, e piuttosto che inseguire le fluttuazioni di questo o quell'aspetto dottrinale, di questa o quella (sotto)classificazione, converrà sottolineare che la teoria dei morti irrequieti e della loro – sia pur labile[20] – tripartizione

di Omero... [4] Dicono poi che le anime raggiunte da morte immatura vaghino sulla terra, finché non si compie la parte di tempo che avrebbero vissuto se non fossero morte prematuramente. ... [8] Alla stessa stregua saranno considerate escluse dall'inferno le anime che si crede siano state strappate alla vita con la violenza, in particolar modo attraverso le atrocità dei supplizi...» (trad. Menghi).

[18] *Ad Aen.* IV, 386: *Dicunt physici biothanatorum animas non recipi in originem suam, nisi vagantes legitimum tempus fati conpleverint.*

[19] Su questa teoria, e sui passi di Virgilio Tertulliano Servio, rinvio ancora a Norden, Schulze, Bidez-Cumont, Cumont, Waszink, Nock, Finé, Amat, citt. n. 7; inoltre a Setaioli, cit. n. 16. Esagera le discrepanze fra Tertulliano e Servio ter Vrugt-Lentz 1960, 75-78 (il volume, del resto, propone numerose teorie tanto innovative quanto problematiche).

[20] Come qualificare, ad es., un g i o v a n e morto a s s a s s i n a t o e lasciato i n s e p o l t o? L'eventualità in sé non è certo peregrina (cfr. *e. g.* **IV.4**), ma di fatto pochi dotti avevano capacità e desiderio di sottilizzare su simili questioni, ed è pericoloso che lo facciano i moderni: cfr. **I.a.1**, n. 10, per il caso esemplare di Plaut., *Most.* 499s.

rappresentò un nucleo più compatto di quel che possa sembrare: un nucleo che le credenze popolari, i sistemi filosofici o le dottrine magiche e astrologiche inglobarono in schemi più complessi, ma non condizionarono in modo sostanziale. Le classificazioni e sottoclassificazioni delle anime formulate in questi svariati ambiti, dunque, assumono significato non tanto per la loro intrinseca strutturazione, quanto come espressione delle diversificate istanze da cui scaturirono.

I maghi[21] d'età ellenistico-romana, ad es., si avvalevano di ogni genere di morti irrequieti per i loro incantesimi, ma non tutte quelle categorie di defunti si prestavano ai medesimi usi: gli ἄωροι morti prima di godere l'amore erano più indicati per incantesimi erotici, mentre per incantesimi che recassero danno si tendeva a preferire i βιαιοθάνατοι – o meglio, alcune loro tipologie, che andavano definite minuziosamente in funzione delle πράξεις magiche da realizzare. La minuziosità, in questo caso, rispondeva a quel principio più generale della magia, per cui ogni azione magica deve essere configurata in modo che la relativa reazione risulti perfettamente prevedibile. Diverse, naturalmente, le istanze che informavano le classificazioni degli astrologi[22], alle prese con l'arduo problema di formulare oroscopi il più possibile esatti, ma ancor più di dare ragione di eventuali 'défaillances' nelle

[21] La documentazione in materia è vastissima, ma l'essenziale sugli usi degli spiriti di defunti a scopi magici e sulle relative classificazioni è lucidamente sintetizzato in Preisendanz 1935, 2242-2250; 2255-2260; e soprattutto 2263-2266; mi limito ad aggiungere Ciraolo 1995, *passim* e l'ulteriore bibl. in Johnston 1995, 369 n. 18; nonché l'interessante *defixio* discussa in Jordan 1997, spec. 216s. Sugli inizi e i presupposti di questo 'sfruttamento' dei trapassati vd. inoltre *infra*, § 1.2.

[22] I testi sono citati nella premessa al cap. V, § 1, cui pure rimando per la discussione di vari punti specifici. Trattazioni ancora fondamentali diedero Bidez-Cumont e il solo Cumont (citt. n. 7), sia pur con la tendenza a derivare tutto dall'Oriente (vd. i sistematici rilievi di ter Vrugt-Lentz 1960, *passim*), e a sopravvalutare diffusione e influsso delle dottrine astrologiche (Nock 1950-86², 714s.); basterà poi ricordare van Hooff 1990, 158s. e note (per i suicidi); e soprattutto Bara 1990.

loro previsioni. «Ha ingannato entrambi la grandissima fama dell'astrologo bugiardo», denunciano ad es. due genitori sulla lapide del figlioletto di 4 anni, cui un astrologo aveva predetto una gloriosa carriera[23]! Per evitare simili inconvenienti, i genetlialogi elaborarono un complesso sistema di corrispondenze fra le costellazioni, gli individui nati sotto di esse, e le congiunzioni astrali potenzialmente suscettibili di causare una morte prematura; ed è inutile dire che ne scaturirono discussioni e tassonomie quanto mai complicate e peculiari.

Si trattava però, tutto sommato, di problematiche settoriali. Ben altra portata, in materia di 'morti irrequieti', ebbe il più globale evolversi delle concezioni antiche sul destino e la collocazione dell'anima nell'aldilà[24]. Si sa che dalla tomba come dimora ultraterrena si passò a un Ade sotterraneo, e quindi a un'immortalità celeste riservata a certe anime più elevate o meritevoli; ma questa non fu certo una lineare sequenza diacronica, e le divergenze nelle concezioni sull'anima si fecero spesso marcate anche fra orientamenti di pensiero non troppo distanti fra loro, quali l'Accademia e il Peripato. Non che la variegata speculazione dottrinale abbia lasciato di per sé una particolare impronta sui predicati di base della 'ghost story' antica: il suo contributo d i r e t t o fu semmai la conservazione di un certo numero di storie di fantasmi (§§ 2.2.1-4), raccolte per corroborare questa o quella concezione sull'immortalità dell'anima. Le dottrine filosofico-escatologiche giocarono invece un ruolo i n d i r e t t o sottile ma incisivo, nel più complesso processo di formazione ed evolu-

[23] *CLE* 1163, 5s.: [*De*]*cepit utrosque / maxima mendacis fama mathematici.* Più in generale, sul motivo degli indovini seccamente smentiti dagli eventi cfr. **III.2**, n. 7.

[24] Accenno cursoriamente a fenomeni di estrema vastità, su ciascuno dei quali esiste una copiosa bibl. Si tratta tuttavia di questioni non direttamente pertinenti all'analisi che si sta conducendo, per cui mi limito a rinviare a quella che permane la più lucida sintesi complessiva: Cumont 1949, capp. I (*Les vieilles croyances*); II (*La critique philosophique*); III (*L'immortalité céleste*); IV (*Transformations des enfers*).

zione dei presupposti stessi degli antichi racconti di fantasmi. Lo vedremo in rapporto ai nodi problematici di cui ci dovremo ora occupare.

1.2 *Fantasmi, eroi, demoni (e diavoli)*

Gli spiriti dei defunti in genere, e dei 'morti irrequieti' in particolare, rappresentavano solo una parte delle entità soprannaturali che il mondo greco riteneva suscettibili di mostrarsi ai vivi[25]. C'erano gli dèi, naturalmente; c'erano gli eroi, cioè uomini elevati ad onori divini e fatti oggetto di culto; e si cominciò presto a teorizzare l'esistenza di demoni, cioè entità intermedie fra il divino e l'umano. A ciò si aggiungeva un vasto retaggio di antiche creature demoniache, perlopiù femminili e in buona parte legate alla dea Ecate, che sopravvissero a lungo come spauracchi nelle credenze popolari. Per ciascuna di queste categorie esistono racconti più o meno elaborati di apparizioni, che di per sé esulano dall'indagine che si sta conducendo. Occorre tuttavia soffermarsi su alcuni punti di intersezione fra quel più vasto complesso di credenze e le narrazioni relative a fantasmi di defunti.

Da sottolineare è innanzi tutto, ancora una volta, la labilità dei discrimini fra le diverse entità. Tipico il caso degli eroi: le storie su loro apparizioni *post mortem* presentano di solito implicazioni cultuali che le avvicinano alle epifanie divine; ma al tempo stesso, le caratteristiche di molti eroi – specie maligni –, e le storie su di essi imperniate, denunciano frequenti omologie con racconti di fantasmi di defunti non eroizzati, tanto che è talora difficile tracciare una distinzione netta[26]. Ciò è solidale con un ben

[25] È il vasto panorama delle 'epifanie', per il quale rinvio senz'altro alle sintesi di Pfister 1924; Pax 1961 (mondo classico e cristiano); Wachsmuth 1976.

[26] Il caso tipico è appunto quello degli eroi maligni, su cui vd. **IV.3**, n. 16. Si pensi inoltre agli 'eroi'-fantasmi dell'*Eroico* di Filostrato, sui quali si tornerà più volte.

noto fenomeno: a partire dall'età ellenistica, ἥρως designò sempre più spesso un 'defunto' in genere, negli epitaffi come *e. g.* nei testi magici; e l'uso, come è stato ben spiegato, va ricondotto a «una tendenza piuttosto diffusa, che spingeva la gente ad attribuire alle anime di defunti che erano stati cari un'esistenza ben più consistente di quella che, secondo la corrente dominante del pensiero collettivo, apparteneva a tutti i morti non eroizzati»[27].

Più complesso il discorso per i demoni[28]. Già con Esiodo si affaccia l'ambiguità di fondo del concetto: a parte un semidio come Fetonte (*Theog.* 986-991), egli chiama δαίμονες gli spiriti degli uomini dell'Età dell'oro, che dopo il trapasso vegliano benignamente sui mortali (*Op.* 121-126; cfr. 141; 252-255). C'è qui *in nuce* quell'ambigua commistione fra δαίμων = 'spirito di defunto' e δαίμων = 'entità intermedia' che avrebbe caratterizzato gli usi successivi del termine. È noto in particolare che la speculazione filosofica, da Platone in poi, formulò teorie demonologiche sempre più elaborate, fino alle astruse tassonomie neoplatoniche; né fu solo la filosofia ad occuparsi dell'argomento, ma anche dottrine magiche e misteriosofiche come l'ermetismo. In questo panorama aggrovigliato, è ancora una volta un fenomeno linguistico a guidarci in ciò che più c'interessa: il diffondersi cioè dell'uso di δαίμων = 'defunto' a partire dall'età ellenistica[29]. È un uso epigrafico ma anche letterario, che rispecchia – proprio attra-

[27] Traduco da Bravo 1987, 210. Questo dotto saggio, profondo e innovativo, è oggi punto di riferimento sull'intera questione (cfr. spec. pp. 207-211).

[28] Fanno il punto su una bibl. ormai ingovernabile, per la demonologia pagana, le trattazioni 'standard' di Thraede 1966, 44-58; ter Vrugt-Lentz 1973; Zintzen 1973-4; Brenk 1986; ed una serie di saggi raccolti in Corsini-Costa (curr.) 1990 e in Pricoco (cur.) 1995, importanti per l'età ellenistico-imperiale e le sopravvivenze medievali (più diseguali i contributi in Alvar *et al.* [curr.] 1992). Per la vasta documentazione epigrafica resta indispensabile Nowak 1960.

[29] Oltre al basilare Bravo 1987 (cfr. n. 27), vd. ultimamente la pregevole sintesi di Visintin 1992, 85-90. Documentazione epigrafica in Nowak 1960, 43-46 (con i relativi rinvii).

verso l'anfibologia intrinseca di δαίμων – la sovrapposizione fra demone = 'entità intermedia' e demone = 'fantasma di defunto'. Questo tipo di sovrapposizione si fece via via più frequente, fino a trovare il suo emblema nel termine che si generalizzò nella letteratura magica per designare lo spirito del defunto: νεκυδαίμων, il 'morto-demone'[30]. È un'evoluzione importantissima dal nostro punto di vista, per i suoi diretti riflessi sulla storia di fantasmi greco-latina; ci torneremo subito dopo aver chiarito un ultimo punto.

I demoni come entità intermedie, come oggetto di speculazione, vivevano (per così dire) in continua osmosi con un vastissimo panorama di creature mostruose di più spiccata impronta popolare[31]. Si è già accennato ai mostri femminili di tipo ecatico: Lamia, Mormo, Gello, Acco etc. sopravvivono in certi casi fino in epoca bizantina; e in età imperiale, con l'apporto del sincretismo greco-egizio, fanno la loro comparsa i vari Abrasax *et sim.* dei papiri magici. Anche a Roma, del resto, figure come *larvae* e *lemures* – solitamente identificate, dopo l'età arcaica, con fantasmi di defunti – hanno un passato di spauracchi demoniaci che conserva un'impronta inequivocabile nell'immaginario popolare (§ 1.4.1). A questo vasto sostrato di credenze eterogenee, greche e latine, soprattutto i (neo)pitagorici cercarono di imporre una sistemazione atta a incorporare quelle stesse credenze in un più

[30] Ancora fondamentale Preisendanz 1935.

[31] Panoramica a tutt'oggi insuperata in Herter 1950-75; per la restante bibl. vd. premessa cap. III, n. 39. Un bell'esempio di sopravvivenza bizantina di uno di questi mostri è rappresentato da Gello, una 'ruba-bambini' menzionata già in Sapph., fr. 168a Voigt: ne discussero con grande impegno Ioh. Damasc., *De strygibus* (*PG* 94, 1604) e Psell., *De Gillo* = *Philos. min.* II, 49 (p. 164 O'Meara). Cfr. Perdrizet 1922, 16-25, spec. 24s.; Bremmer 1983, 101s.; Danese 1995, 425 n. 1; e in generale Oikonomidis 1975, spec. 246-263 (riscontri fra tradizioni neoelleniche e credenze greche e bizantine su Gello e creature affini); Johnston 1995 (demoni 'ruba-bambini' nel mondo greco).

complesso quadro demonologico, ed escatologico in generale[32]. Un'operazione gravida di conseguenze sul piano filosofico, dato che il neopitagorismo – con figure come Numenio di Apamea (II d. C.)[33] – confluì nel grande crogiolo tardo-antico del neoplatonismo; ma anche, un'operazione che determinò una svolta importante nella 'ghost story' antica.

Si trovano infatti, a partire dalla media età imperiale, storie di δαίμονες funzionalmente analoghe a storie di fantasmi di defunti, ma con la sostituzione, o piuttosto la trasformazione – parziale o totale – dello spettro originario in un demone: un demone le cui caratteristiche sono, sintomaticamente, ora quelle dei δαίμονες 'filosofici', ora quelle degli spauracchi popolari. I capp. I-III cercano di fornire altrettanti esempi di una simile evoluzione, in forma più (**II.2**; **III.3**) o meno (**I.a.3**) compiuta.

L'ultimo atto di questo processo evolutivo fu segnato dall'avvento del cristianesimo. Nel II secolo troviamo già codificata una drastica semplificazione del complesso *pantheon* pagano: i presunti dèi, semidèi e demoni vari dei *gentiles* sono in realtà altrettante emanazioni diaboliche, demonî al servizio del Maligno che mirano a confondere l'umanità e precipitarla nel peccato. In quest'ottica, anche quelle che il mondo pagano presentava come apparizioni di spettri di defunti sono da considerarsi nella quasi totalità dei casi come manifestazioni di demoni ingannatori: «Non sono le anime degli uomini, quei demoni che dominano sugli uomini», scrive fra i primi Taziano[34]. La nuova visione ha

[32] Sui (neo)pitagorici vd. **I.a.3**, n. 1.

[33] Punto di riferimento è l'edizione dei frammenti a cura di des Places 1973, con ampia introduzione e commento, cui si aggiunge ora Petty 1993; vd. inoltre § 2 e n. 152.

[34] *Or. ad Gr.* 16, 1: Δαίμονες δὲ οἱ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτάττοντες οὔκ εἰσιν αἱ τῶν ἀνθρώπων ψυχαί. Gran parte dei principali testi su questo processo evolutivo si leggono comodamente in Tambornino 1909, 31ss. (e cfr. 98); Bidez-Cumont 1938, II,

rilevanti implicazioni diegetiche, poiché molti racconti soprannaturali pagani vengono ripresi e adattati alle dottrine cristiane. I vecchi fantasmi, demoni, eroi diventano demonî[35], cioè ipostasi di Satana, ed i θεῖοι ἄνδρες o filosofi che li combattevano si trasformano in santi ed esorcisti; questi ed altri cambiamenti circostanziali non alterano tuttavia gli intrecci delle vicende, che permangono funzionalmente omologhi ai loro modelli o referenti pagani.

Anche di questo *iter* i capitoli I-III cercano di offrire una campionatura significativa. Paradigma indiscusso è la storia della 'casa infestata', con l'entità infestatrice che è in origine lo spettro di un defunto (**I.a.1-2**); tende poi ad assumere caratteristiche da demone = entità intermedia (**I.a.3**); e diventa infine un demonio, un'emanazione diabolica (**I.a.4**). La 'ghost story', come si vede, sapeva condensare trasformazioni epocali in un breve racconto: e in qualche caso particolarmente fortunato, la speculazione patristica offre esplicite conferme a quelle trasformazioni,

289ss. (con utili note); e soprattutto in Monaci Castagno 1996 (con traduzione e note di commento). Discussioni recenti in Thraede 1966, 71s.; 99s.; Schweizer 1974, 692s.; 698s.; van der Nat 1974, 727; Schmitt 1994-5, 39-41; Monaci Castagno 1996, 59-75 (la sintesi più limpida, che riprende contributi precedenti della studiosa); e, in una più vasta prospettiva socio-politica, in Trombley 1995², *passim* (vd. indice, s. vv. *daimon*; daimonization [II, 411]). Per la reazione pagana a questo tipo di semplificazioni cfr. Hopfner 1924, § 359.

Più in generale, per orientarsi nella sterminata bibl. sulla demonologia cristiana ci si può affidare oggi alle voci in «RAC» di Maier 1973; Schweizer 1974; Kallis 1974; van der Nat 1974; e, per lo specifico del I-III d. C., a Monaci Castagno 1996 (il cui seguito cronologico è Amat 1985). Stringata ma efficace la sintesi – anch'essa a più mani – nella «Theologische Realenzyklopädie», 8 (1981), 270-300, s. v. *Dämonen («böse Geister»)*. Per l'esorcismo vd. Thraede 1966, 58-114. Fa il punto sulle ricerche più recenti il saggio-rassegna di Monaci Castagno 1993.

[35] La cui stessa pluralità non è che «una delle tante testimonianze della complessità del processo di cristianizzazione» dell'eterogeneo *pantheon* pagano (Boesch Gajano 1995, 244s.).

reinterpretando secondo l'ottica cristiana questa o quella storia di fantasmi dei *gentiles*[36].

1.3 *Le apparizioni dei fantasmi:* ὄναρ *e* ὕπαρ*; manifestazioni 'spontanee' ed evocazioni*

Le dottrine sin qui richiamate costituiscono i principali presupposti delle apparizioni di defunti descritte nelle fonti greco-latine; spostiamo ora l'indagine sulle apparizioni stesse.

Una distinzione basilare è quella fra spettri che appaiono di loro volontà e spettri che vengono evocati dai vivi; in ambo i casi, il defunto può manifestarsi così in sogno (ὄναρ) come in stato di veglia (ὕπαρ) da parte di chi osservi l'apparizione. Non esiste una differenza di sostanza fra apparizioni ὄναρ e ὕπαρ, poiché si tratta 'solo' di due forme diverse in cui lo spirito di un defunto – come pure una qualunque altra entità soprannaturale – può manifestarsi ai vivi. Ciò non toglie però che il discrimine fra sonno e veglia implicasse almeno due conseguenze non trascurabili, dal nostro punto di vista[37].

(a) Le apparizioni in sogno rientravano *ipso facto* nelle analisi dedicate al fatto onirico, e come tali tendevano a subire processi valutativi – e deformativi, non di rado – condizionati dai differenti approcci delle singole scuole alla genesi del sogno e alle sue interpretazioni. Esemplare, sotto questo punto di vista, il modo in cui gli stoici si 'appropriarono' di apparizioni celebri come quelle raccolte da Chrysipp. *ap.* Cic., *De div.* I, 27, 56s.; II, 65, 134 e altre fonti (= *SVF* II, 1200-1205 = *GROSR* 17 F 12a-13b, con commento tecnico).

[36] Cfr. premessa cap. III, § 3 (Eusebio); premessa cap. V, § 3 (Agostino); e anche premessa cap. I, n. 1 (Origene).

[37] Riprendo Stramaglia 1995a, 195 n. 6.

(b) I fantasmi apparsi in stato di veglia erano ritenuti, per ovvi motivi, più vividi~'potenti' (e dunque, ove necessario, più credibili) di quelli apparsi in sogno. Questa divaricazione rappresentava un *topos* nei resoconti di epifanie di divinità e sim.[38], ma era avvertita anche per le apparizioni di fantasmi di defunti. Due casi mi paiono paradigmatici:

– Plaut., *Most.* 475ss. (cfr. **I.a.1**): nella celebre scena dell'inganno del *mostellum*, quando il servo imbroglione racconta al vecchio padre fifone che suo figlio avrebbe visto un fantasma, quello si accerta con ansia per ben due volte (vv. 491; 493) che lo spettro si sia manifestato *in somnis*: ciò, evidentemente, perché un'apparizione onirica era da ritenersi assai meno temibile di un fantasma apparso in stato di veglia.

– Ps.-Quint., *D. mai.* 10 (cfr. **IV.2**): nella controversia in atto appare di vitale importanza, a fini giuridicamente probativi, che la moglie accusatrice sia in grado di dimostrare che il figlio defunto che le appariva ogni notte le si manifestasse in stato di veglia, e non – come vorrebbe invece il marito accusato, e come è enunciato nel *thema* della declamazione – *in somnis* (cfr. 5, p. 203, 17-19; e soprattutto 13, p. 212, 5-12 Håkanson).

Naturalmente i discrimini fra sonno e veglia non erano sempre rigidi, e non bisogna dimenticare che il mondo classico attribuiva alle apparizioni riconducibili alla categoria dell'incubo una complessa mistione fra ὄναρ e ὕπαρ[39]. Solitamente, però, le apparizioni di tale categoria interessavano demoni di tipo panico, del tutto marginali in questa sede[40]. Se dunque applicata *cum grano*

[38] Da ciò la frequenza di formule come: οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ e sim., specie in testi aretalogici. Vd. per tutti Pfister 1924, 281s. per documentazione; Nardi 1960, 129-132 e note per discussione e bibl. ancora basilari.

[39] Come mise in chiaro il saggio epocale di Roscher 1900. Vd. inoltre nota successiva.

[40] Per un esempio rimarchevole cfr. premessa cap. III, § 1 e n. 14.

salis, la distinzione ὄναρ/ὕπαρ mantiene piena validità funzionale nello studio della 'ghost story' antica; da essa promana fra l'altro la scelta di raccogliere in questa silloge, con un'unica blanda eccezione (**I.a.1**), solo storie di fantasmi apparsi ὕπαρ.

Come si accennava, tanto ὄναρ quanto ὕπαρ possono verificarsi le due grandi tipologie di manifestazioni di defunti: rispettivamente, apparizioni 'spontanee' ed evocazioni.

Nel primo caso, si tratta spesso di fantasmi di trapassati che continuano ad aggirarsi presso i luoghi terreni in cui trovarono la morte[41], carichi d'odio per chi li uccise e d'invidia verso i vivi in genere, oppure in attesa di qualcuno cui chiedere sepoltura; frequenti altresì gli spettri che inseguono i loro assassini, ossessionandoli fino a quando non abbiano ottenuto vendetta[42]. C'erano però anche spiriti che – in via del tutto eccezionale – ottenevano dagli dèi inferi il permesso di tornare sulla terra per un breve lasso di tempo, per compiere determinate azioni o soddisfare certi desideri. Non di rado questi trapassati riprendevano il corpo che avevano avuto in vita, per cui in senso stretto 'risuscitavano': ma di fatto, le testimonianze oscillano fra uomini tornati in apparenza a una vita normale[43], ambigui 'revenants'[44] e veri e propri

[41] I capp. I-II; IV-V offrono una pur incompleta casistica: rispettivamente case, terme, tombe, campi di battaglia.

[42] Buoni esempi in **I.b.3**, n. 3; ma la storia più bella è probabilmente quella di Pausania e Cleonice (Plut., *Cim.* 6, 4-7; *De sera num. vind.* 10, 555c; Paus. III, 17, 8s.; Aristodem., *FGrHist* 104 F 1, 8, 1). Le più esplicite teorizzazioni della credenza si leggono nel già ricordato (§ 1.1) Plat., *Leg.* VIII, 865d-e; e in Xen., *Cyr.* VIII, 7, 18: 'Τὰς δὲ τῶν ἄδικα παθόντων ψυχὰς οὔπω κατενοήσατε οἵους μὲν φόβους τοῖς μιαιφόνοις ἐμβάλλουσιν, οἵους δὲ παλαμναίους τοῖς ἀνοσίοις ἐπιπέμπουσι;' («'Non avete ancora avuto modo di notare quali terrori suscitino, in coloro che si sono macchiati di assassinio, le anime delle loro vittime innocenti, e quali vendicatori queste mandino sulle orme degli scellerati?'»).

[43] Così ad es. i protagonisti di due storie riportate in Procl., *In Plat. Remp.* II, pp. 115, 15 - 116, 2 Kroll.

[44] Paradigmatici **III.1a-b** e **V.a.2a-b**: cfr. **III.1a**, n. 9.

'zombies'[45]. Le motivazioni per il ritorno erano le più varie: intervenire in questioni politiche di grande momento[46]; portare a termine giochi promessi al popolo[47]; o anche, più semplicemente, godere di quell'amore che la morte precoce aveva negato[48]. Altrettanto temporanei, ma periodicamente iterati, i ritorni dei defunti in occasione di festività così greche (Antesterie) come romane (*Lemuria*)[49]. Precisi rituali regolavano questi ritorni di massa: ma almeno in un caso le schiere dei morti sarebbero tornate sulla terra di loro iniziativa, ululando per le strade di Roma perché il loro culto era stato trascurato (Ov., *Fast.* II, 547-556).

Un tipo a sé di manifestazione spontanea è quella di defunti che si palesano 'per interposta persona', cioè s'impossessano del corpo di un altro individuo (vivente) e parlano e agiscono attraverso di esso[50]. Da notare che le apparizioni indirette[51] di questo tipo non paiono soggette ai limiti di tempo che condizionano solitamente i ritorni dei trapassati. Questa particolarità non stupisce: in realtà la possessione era comunemente attribuita a demoni di vario genere nel mondo pagano, a diavoli in quello cristiano; se in qualche testo pagano si legge di occasionali possessioni ad opera di defunti, si tratta di una di quelle intersezioni fra anime umane e demoni, di cui si è già detto (§ 1.2)[52]. Quanto al mondo

[45] Ottimi esempi – e per certi versi impressionanti – sono **V.b.1**; **V.b.2**.

[46] Cfr. ancora **V.a.2a-b** (con **V.a.2a**, n. 48); premessa cap. V, § 2 e n. 19.

[47] Storia di Rufo di Filippi, cit. **III.1a**, n. 4.

[48] Cfr. ancora **III.1a-b** (con **III.1a**, n. 11); premessa cap. III, § 2.

[49] Cfr. premessa cap. I, § 1 e n. 2.

[50] Trattazione di riferimento per mondo classico e cristiano è Thraede 1966; i testi più importanti sono utilmente raccolti in Tambornino 1909 e, in parte, in Monaci Castagno 1996.

[51] Vd. § 1.4.2, *sub* (6).

[52] Centrale, ancora una volta, il ruolo dei (neo)pitagorici: non a caso l'opera che più attesta simili casi 'ibridi' di possessione è la *Vita* filostratea di Apollonio di Tiana, santone e taumaturgo pitagorico: cfr. spec. III, 38 (cit. premessa cap. III, n. 24); IV,

giudaico-cristiano, le testimonianze su anime umane che possiedano viventi sono esigue e dubbie[53], e comunque anteriori al fissarsi della dottrina per cui le apparizioni soprannaturali sono opera di δαίμονες che promanano dal Maligno (§ 1.2).

Quanto all'altra grande categoria, quella delle evocazioni di defunti, il suo scopo precipuo era ottenere il ritorno temporaneo – ὕπαρ o ὄναρ – dell'anima di un trapassato sulla terra. L'operazione poteva avvenire in santuari istituzionalizzati, siti di solito presso accessi agl'inferi (νεκυομαντεῖα)[54]; ma in fondo «chi professava queste opinioni non aveva nessun motivo di sollecitare sogni in luoghi appositi, dato che i morti stavano dappertutto; nel mondo antico i *nekyomanteia* erano destinati a non avere un avvenire»[55]. Ben più comuni le evocazioni in luoghi imprecisati,

20 (un giovane che irride Apollonio è in realtà posseduto da un εἴδωλον, di cui non si precisa l'identità). Sulle due storie è da vedere Puiggali 1983, 122s.; 125s.

[53] Conosco solo Ios. Fl., *Bell. Iud.* VII, 185: τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια, ταῦτα δὲ πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα κτλ. («i cosiddetti demonî infatti, cioè gli spiriti di uomini malvagi che s'insediano nei vivi etc.»); Iustin., *Apol. mai.* 18, 4: οἱ ψυχαῖς ἀποθανόντων λαμβανόμενοι καὶ ῥιπτούμενοι ἄνθρωποι, οὓς δαιμονιολήπτους καὶ μαινομένους καλοῦσι πάντες («gli uomini posseduti e agitati da anime di defunti, che tutti chiamano 'indemoniati' e 'furiosi'»). Ma Giuseppe riecheggia una dottrina propriamente giudaica, presente già in Filone, per cui le anime dei malvagi diventerebbero demoni dopo la morte (cfr. Maier 1973, 638); e Giustino, nel momento stesso in cui contrappone le designazioni correnti alla propria spiegazione, mostra «che questa non è l'ipotesi comunemente fatta» (Dodds 1971-91, 91; fondamentale per il ridimensionamento del passo Ganszyniec 1932-3, 486s.).

[54] Elenco dei siti documentati dalle fonti letterarie in Hopfner 1935, 2232s.; le testimonianze meno nebulose sui rituali in uso sono nel *Menippo* di Luciano. Qualcosa di più si può sapere oggi grazie ai ritrovamenti archeologici (Hardie 1977); particolarmente importanti gli scavi di S. I. Dakaris in Tesprozia, iniziati nel 1958, che hanno riportato alla luce il famoso νεκυομάντεῖον sull'Acheronte. Sono emersi fra l'altro macchinari e passaggi segreti, che paiono suggerire abili messe in scena per suggestionare i fedeli: cfr. Dakaris s. d. (1973 ca.: ma gli scavi sono poi proseguiti), 16.

[55] Dodds 1951-9, 137.

ovvero su tombe di defunti (caso frequente), campi di battaglia (Lucan. VI, 413ss.; Heliod. VI, 14s.), pubbliche piazze (Apul., *Met.* II, 28-30)...

I rituali messi in atto erano complessi ed eterogenei[56]. I νεκυομαντεῖα sembrano essere stati essenzialmente santuari incubatorî, ed aver privilegiato quei rituali di purificazione preparatoria (non senza opportune tecniche di suggestione) che caratterizzavano questo tipo di strutture. I defunti apparivano generalmente in sogno. Più diversificato il panorama per le necromanzie correnti, attuate in forme varie e articolate. La tipologia più antica – 'greco-omerica' (Hopfner) – prevedeva solo riti e libagioni, senza l'uso della salma del defunto o di qualche sua parte; queste divennero invece componenti indispensabili dell'azione necromantica a partire dall'età ellenistica, allorché s'imposero rituali dai forti influssi orientali. Tale forma 'orientale' (Hopfner) è pressoché l'unica presupposta in papiri magici e *defixiones*; la letteratura attesta ora l'una ora l'altra tipologia, e talvolta anche una forma mista. Al di là delle oscillazioni, basterà sottolineare che il defunto evocato tornava generalmente ὕπαρ, come spettro più o meno incorporeo, nelle necromanzie del tipo 'greco-omerico'; per il tipo 'orientale' invece, e anche per quello misto, risultava determinante l'οὐσία del defunto che il mago avesse a sua disposizione, cioè quanta parte del corpo del trapassato gli fosse stato possibile ottenere[57]. Nel caso in cui si trattasse dell'intero cadavere, lo spirito veniva richiamato nel suo vecchio corpo, che

[56] Mi limito a ricordare la sistemazione complessiva di Hopfner 1924, §§ 328-376 (sintesi in Hopfner 1935); le penetranti riflessioni di Dodds 1971-91, 88-92; e la messa a punto sui possibili riscontri iconografici in Peifer 1989, 105-107. Ma naturalmente, sulle singole scene necromantiche esistono bibliografie specifiche spesso copiose. Qui cito solo i due studi recenti di Jouan 1981 e Laudizi 1991, particolarmente ricchi di ulteriori rinvii.

[57] Sul concetto di οὐσία in magia, e in particolare sull'οὐσία di defunti, dopo Preisendanz 1918, 5-8 resta basilare Hopfner 1921, §§ 645-679.

dunque risuscitava temporaneamente. Al necromante bastava però una parte anche piccolissima del corpo del defunto, e talora già solo un oggetto che fosse stato in qualche modo a lui legato al momento della morte, per evocare lo spirito di quell'uomo attraverso il principio della simpatia universale. In questi casi in cui mancava il corpo, il νεκυδαίμων era solitamente destinato ad apparire in sogno.

Le evocazioni di defunti ebbero in origine una finalità essenzialmente mantica, in base al convincimento che le anime di morti e moribondi conoscessero il futuro[58]. A partire dall'età ellenistica, tuttavia, si afferma la credenza che il defunto sia in certo modo una potenza ctonia: un fenomeno rispecchiato dal diffondersi dei termini ἥρως e δαίμων anche per morti non eroizzati (§ 1.2). La magia comincia allora a ricercare i servigi dei trapassati – e soprattutto dei 'morti irrequieti' – non soltanto per ottenere vaticini, ma anche per compiere incantesimi d'ogni genere, variabili in funzione delle singole categorie di anime (§ 1.1).

Le evocazioni di defunti, così come i casi di possessione, non figurano fra i testi raccolti in questo volume; se ne terrà tuttavia il debito conto nel cercare adesso di tracciare alcune linee tipologiche sulle caratteristiche dei fantasmi, e su qualcuna delle loro più frequenti circostanze di apparizione.

1.4 *Caratteristiche dei fantasmi*

1.4.1 *Terminologia*

La ricca terminologia antica sui fantasmi manca a tutt'oggi di un adeguato studio d'insieme, e spesso anche solo di raccolte di passi sufficientemente ampie[59]. Queste lacune, unite alle oscilla-

[58] Su ciò **V.b.1**, n. 13.

[59] Rassegne moderne incomplete offrono Nardi 1960, 53-55; Felton 1995, 22-24

zioni che già in antico regnavano sull'intera materia delle apparizioni soprannaturali (§§ 1.1-2)[60], suggeriscono di delineare una rassegna di ordine generale, limitata ai termini più comunemente adoperati per definire quegli spiriti di defunti che si manifestassero in vario modo ai viventi (non dunque i defunti di per se stessi, è bene precisare). Si potrà andare oltre, tentare di stabilire nessi ricorrenti fra questo o quel termine e questa o quella categoria di fantasmi, e magari schematizzare sincronicamente e diacronicamente gli usi e valenze delle singole designazioni, solo quando l'intera tematica sarà stata indagata con un respiro che questa *Introduzione* non consente.

Nel 1570 il teologo zurighese Ludwig Lavater, autore di una delle prime e più influenti opere moderne in materia di fantasmi, enumerava ben 48 diversi termini greci e latini per definire l'oggetto della sua indagine[61]. La rassegna era ricca quanto disordinata[62], ma per quanto si è appena detto sarebbe ingiusto attribuire l'intera colpa a Lavater. Piuttosto, converrà trarne un monito verso enumerazioni terminologiche che aspirino a un'assoluta completezza, tanto più in un campo in cui talvolta già gli antichi si sono compiaciuti di esagerare[63].

(gr. e lat.); e, per il solo mondo latino, Jobbé-Duval 1924, 21-31; Otto 1958², 68-78; ter Vrugt-Lentz 1960, 54-61. Di questi lavori si farà specifica menzione solo quando offrano voci di particolare rilievo; per il resto, s'indicheranno per i singoli termini – ove esistenti – i principali contributi disponibili. In mancanza, sarà tacitamente presupposto il rinvio ai lessici e repertori correnti.

[60] Un tentativo di sistemazione come – *e. g.* – quello ben noto di Apul., *De deo Socr.* 15, 152s. è stato riconosciuto da tempo come soggettivo e arbitrario, anche se ha goduto di una certa fortuna nell'erudizione tardo-antica (fonti e bibl. in Stramaglia 1996a, 138 e 152 n. 16).

[61] Lavater 1659⁶ (1570¹), 1-9: *De vocabulis quae in materia de spectris et variis praesagitionibus saepe occurrunt.*

[62] Cfr. Nardi 1960, 54 n. 2 e i relativi rinvii.

[63] Per non citare che un esempio, c'è da dubitare che fossero realmente in uso t u t t e le espressioni addensate da Apuleio nel famoso catalogo in *Apol.* 64, 1s.

Ma entriamo nel dettaglio. Un primo modo, diretto, per designare uno spettro era indicarlo senz'altro come l'‘anima' del defunto: ψυχή in greco[64], *anima* (occasionalmente *animus*) in latino[65]. Già frequente in Omero, l'uso greco si diradò dopo il V-IV a. C.; a Roma, per contro, a partire dal I a. C. le attestazioni si moltiplicano.

Molto più diffuse e significative sono però almeno tre categorie terminologiche, due delle quali abbracciano ventagli piuttosto ampi di lessemi ‘tecnici'.

(1) Un primo, vasto gruppo connota i fantasmi in quanto fenomenologie visive, ‘doppi' più o meno indistinti e umbratili di quello che in vita era stato il defunto (cfr. §§ 1.2; 1.4.2). A questa categoria – per certi versi la più tipica – appartengono εἴδωλον[66], εἰκών, ὄψις, σκιά[67], φαντασία, φάντασμα[68], φάσμα (spesso usati anche in latino, traslitterati o meno[69])...; nonché *effi-*

(all'avversario Emiliano): *deus iste... semper... obvias species mortuorum, quidquid umbrarum est usquam, quidquid lemurum, quidquid manium, quidquid larvarum, oculis tuis oggerat, omnia noctium occursacula, omnia bustorum formidamina, omnia sepulchrorum terriculamenta, a quibus tamen aevo et merito haud longe abes.* Si noti che *occursaculum* e *formidamen* sono *hapax* assoluti; *terriculamentum* ricorre ancora solo in *De deo Socr.* 15, 153.

[64] Bastino Vermeule 1979, 212s. n. 12 (con ricca bibl.); Jahn 1987, 27-39, spec. 35-37.

[65] Luoghi antichi e ampia bibl. ragionata in Negri 1984, *passim* fra 35-72 (da integrare con Reichmann 1984, 240s.).

[66] Bremmer 1983, 78-80; Puelma 1985-95, 501 nn. 25s. e *passim*; Saïd 1987 (parzialmente ripreso e ampliato in Saïd 1990); Vernant 1991, 3s. (punto d'arrivo di una serie di lavori dello studioso sull'argomento). Per l'εἴδωλον nell'iconografia vd. inoltre *infra*, § 1.4.2.

[67] Guidorizzi 1991, 37; e anche Nováková 1964, cit. n. 73. La letteratura magica conosce pure il raro σκιασμός, «a shadow spirit»: cfr. Kotansky, *GMA* I, p. 385.

[68] Su questi ultimi due termini il contributo più utile è Flury 1988, spec. 69-72; cfr. inoltre Camassa 1988, *passim*; Watson 1988, *passim* (vd. *Index*, 172, s. vv. *phantasia* e *phantasma*); e, per φάντασμα nei testi magici, Kotansky, *GMA* I, p. 385.

[69] Cfr. **I.a.2**, n. 4.

gies, *figura*, *imago*, *simulacrum*[70], *species*, *spectrum*[71], *umbra*[72], *visio*, *visum*... Frequenza d'impiego e sfumature di significato variano con le epoche e gli autori; è bene sottolineare, inoltre, che per tutti questi termini il riferimento a fantasmi (di defunti) copre solo una parte dei rispettivi campi semantici.

Sempre legati alla fenomenologia dei fantasmi sono alcuni gruppi di estensioni metonimiche, anch'essi mai studiati globalmente. Usi di questo genere possono scaturire da esigenze stilistiche, di *variatio*; ma specie per fonti meno 'culte' non è da escludere una componente antropologica, cioè il desiderio di evitare designazioni troppo dirette degli spettri, e il conseguente operare di quei tabù eufemistici che colpiscono tutto ciò che ha attinenza con la morte[73]. Segnalo qualche famiglia metonimica più comune.

Da ricordare innanzi tutto i termini – solitamente al plurale – indicanti 'paura', 'spavento', 'terrore': termini che denotano i fantasmi attraverso gli effetti terrorizzanti da essi prodotti. Si tratta invero di lessemi (o sintagmi) quasi sempre generici, ma in almeno qualche caso è possibile circoscriverli con una certa precisione ad apparizioni di spettri: così *e. g.* Hippocr., *Morb. sac.* 1, 38 Grensemann (cit. **IV.3**, n. 16); Suet., *Cal.* 59, 3 = **I.b.2**, ove *terror* rientra in un discorso su infestazioni da *umbrae*; Apul., *Apol.* 64, 2 (cit. n. 63), ove *bustorum formidamina* e *sepulcrorum terriculamenta* «designano con altra espressione le *umbrae* e *lar-*

[70] Su questi ultimi tre termini vd. la succosa sintesi di Negri 1984, 58s.; inoltre per *imago* Novara 1987; per *simulacrum* Setaioli 1995, 154s. e *passim* fra 145-156.

[71] Puelma 1985-95 e 1986-95; cfr. **I.a.2**, n. 4.

[72] Nováková 1964, 44-54; 57-62; Negri 1984, 51-59; 90s. n. 17; 1990, 379-381; Setaioli 1995, *passim* fra 145-156; Uría Varela 1997, 320s.

[73] Sull'argomento si dispone ora – per il mondo latino, ma non solo – della sistematica trattazione di Uría Varela 1997, 199-333 (312-321 sulle designazioni eufemistiche per i morti); è importante aggiungervi almeno Henrichs 1991 e Visintin 1992, 98ss., e ricordare che si impara sempre molto da Lobeck 1829, 817s.; 877-883.

vae»[74]; Non. I, p. 197 Lindsay: *Lemures, larvae nocturnae et terrificationes imaginum et bestiarum.*

Assimilabile è un uso che insiste su un ulteriore aspetto estrinseco delle apparizioni, cioè il loro carattere di 'portento', 'cosa mostruosa'. I termini greci e latini che condividono questo semantema denotano di solito, in storie di fantasmi, la straordinarietà del fenomeno dell'apparizione di uno spettro, più che lo spettro in sé[75]. Il passaggio dall'astratto (manifestazione, apparizione portentosa) al concreto (fantasma) risulta però compiuto in almeno qualche caso: ad es. con *monstrum* e il suo diminutivo *mo(n)stellum*[76].

Ricordo infine certi termini o locuzioni che designano il fantasma come 'incontro', 'oggetto d'incontro' (spiacevole, naturalmente). La componente eufemistica risulta particolarmente forte, e anzi lo è tanto da rendere arduo distinguere il tipo specifico di apparizione che si stia di volta in volta designando. Si possono comunque citare esempi come Apul., *Apol.* 64, 2: *noctium occursacula* (con Hor., *Epod.* 5, 92-94: *nocturnus occurram furor / petamque voltus umbra curvis unguibus, / quae vis deorum est manium*); o i ricorrenti νυκτερινὰ συναντήματα in un testo ermetico, le *Ciranidi*[77]. Cfr. inoltre Aesch., fr. **273a Radt (Ψυχαγωγοί), ove νυκτιπόλοι (v. 9) qualifica i morti come 'revenants' notturni ed errabondi, funesti a incontrarsi[78].

[74] Cfr. Abt 1908, 230 n. 2: «die *umbrae* und *larvae* (*sc.* bezeichnen mit anderm Ausdruck) die *bustorum formidamina* und *sepulchrorum terriculamenta*».

[75] Qualche esempio dalle storie antologizzate nel volume: Plaut., *Most.* 505 = **I.a.1** (*monstra*); Plut., *Brut.* 36, 1 = **V.a.1** (σημεῖον); Phleg., *Mir.* 3, 3 = **V.b.2** (σημεῖα); Obs. 57 = **V.c.2** (*rei miraculum*).

[76] Jobbé-Duval 1924, 31; Moussy 1977, 359-363; Puelma 1985-95, 500 n. 21.

[77] Cfr. I, 13, 24s.; II, 31, 21; IV, 67, 6 (sintagma sempre al plurale); inoltre III, 3, 23s. Kaimakis (συνάντημα φαῦλον). Retta interpretazione terminologica in Winkler 1980, 158s.; non bene *LSJ*, 1696 [2]: «nightmare».

[78] Henrichs 1991, 190-192 (con ulteriore documentazione).

(2) Una seconda, grande categoria terminologica designa i fantasmi in base ad aspetti non fenomenologici ma, per così dire, sostanziali. Entrano allora in gioco le specifiche credenze sulla natura dei fantasmi, con le inevitabili intersezioni fra spettri di defunti ed entità affini, e le altrettanto inevitabili approssimazioni definitorie. Esempio tipico in greco è l'uso di ἥρως e δαίμων per (spettri di) defunti: se ne è parlato *supra*, § 1.2; cfr. inoltre ivi per νεκυδαίμων; § 1.4.3 per ἀλίβας. Un caso particolare è quello in cui l'anima di un defunto assassinato viene identificata con i demoni vendicatori che – secondo un'antica credenza – perseguitavano gli omicidi; lo spirito del morto diventa allora 'tout court' un ἀλάστωρ, ἀλιτήριος, μιάστωρ, προστρόπαιος[79]...

Un fenomeno non dissimile, ma su scala ben più vasta, interessa il latino. Nella lingua di Roma è frequente infatti l'uso di designare i fantasmi dei trapassati mediante termini che originariamente indicavano entità (semi)divine o demoniache di vario genere. L'influsso greco contribuì a livellare questo complesso e antico *pantheon*, d'impronta sostanzialmente italica. Termini ascrivibili alla categoria sono *manes*[80] (in origine divinità infere, demoni dell'oltretomba, poi anche e soprattutto 'spiriti dei defunti'; la genesi eufemistica del termine fu riconosciuta già in antico[81]); *lares*[82] (divinità tutelari → spiriti, perlopiù degli antenati);

[79] Dopo Rohde 1890-1914, 277-280, sono basilari la rassegna di Hatch 1908 e la messa a punto di Herter 1950-75, 67 e nn. 91s.; sugli ἀλιτήριοι specificamente vd. inoltre premessa cap. I, n. 29.

[80] Rassegna critica virtualmente completa dei contributi moderni su *manes* in Negri 1984, 25-28; trattazione altrettanto esaustiva *ibid.*, 85-119; ricordo poi solo Uría Varela 1997, 313-315.

[81] Da un arcaico *manus/manis* = 'buono' (cfr. l'opposto *immanis*). Fondamentale ora Bettini 1978, 124-153, spec. 138s. (e Negri 1984, 92 n. 21); le altre, più o meno implausibili etimologie sono raccolte in Lenaz 1975, 89 n. 339.

[82] L'essenziale è in Lenaz 1975, 85s. n. 318.

larvae[83] e *maniae*[84] (demoni maligni → fantasmi, generalmente malevoli). Per quel che riguarda *lemures*[85], alcune fonti vorrebbero ravvisarvi un'antica designazione per i 'defunti' in genere[86]; ma i probabili nessi etimologici[87] – mediati forse dall'etrusco – con gr. λαμυρός ('vorace') e Λάμια, demone antropofago noto già a Lucilio (484 Marx), suggeriscono che anche i *lemures* fossero in origine qualche sorta di entità demoniaca[88]. In ogni caso, le attestazioni in nostro possesso li connotano regolarmente come 'spiriti maligni': spiriti qualificati perlopiù come neri, di contro alle *larvae* solitamente pallide[89].

Almeno un cenno va fatto pure all'uso occasionale di connotare gli spiriti dei morti come 'corpi', o piuttosto 'scheletri': se ne parlerà meglio *infra*, §§ 1.4.2-3.

(3) Fin qui, le terminologie più o meno 'canoniche'. Occorre però tenere in conto un ulteriore fattore, troppo spesso dimenticato: in più di un caso le fonti introducono l'apparizione, o addi-

[83] Per l'ampia bibl. e l'equilibrata discussione resta molto utile Nardi 1960, 140s. n. 48; 142s. n. 50; ricordo poi solo Thaniel 1973 (fondamentale); Bronzini 1991, 64-66; Bettini 1997; *infra*, § 1.4.2.

[84] Jobbé-Duval 1924, 29-31; Tabeling 1932, 22ss. (fondamentale); Pepe 1952-87, 152-162; ter Vrugt-Lentz 1960, 60s.; Bologna 1978, 338s. e n. 114.

[85] Ancora da vedere Jobbé-Duval 1924, 25-27; poi spec. Thaniel 1973; Dumézil 1974-7, 321s.; Bettini 1997; ma cfr. anche le quattro note successive e *infra*, § 1.4.2.

[86] Ov., *Fast.* V, 483: *mox etiam lemures animas dixere silentum* (ma il contesto è paretimologico: *Lemuria* deriverebbe da *Remuria*!); Apul., *De deo Socr.* 15, 152: *hunc* (*sc. animum humanum*) *vetere Latina lingua reperio lemurem dictitatum* (altro contesto poco probante: cfr. n. 60).

[87] **III.3**, n. 19.

[88] Cfr. del resto *schol.* Pers. 5, 185: *Lemures autem dicuntur dii manes, quos Graeci* δαίμονας *vocant, velut umbras quasdam divinitatem habentes.*

[89] L'osservazione è di Winkler 1980, 162s. Le fonti non sembrano per contro legittimare l'ipotesi che «les *larvae* représentent quelque chose de matériel, tandis que les *lemurae* [*sic*] semblent être le plus souvent des produits de l'imagination» (Jacobsen 1924, I, 39 n. 1).

rittura il discorso di un fantasma, senza specificare che si tratti appunto di un fantasma. Sta allora al lettore comprendere che il τις, il 'qualcuno' in questione è uno spettro[90]; o magari, che un'intera, lunga ῥῆσις è in realtà pronunciata da un 'revenant'. Per disvelamenti di questo tipo si vedano ad es. G. Nagy sull'autopresentazione del poeta come 'revenant' vendicatore in Theogn. 1209ss.[91]; B. Rosenstock su Socrate come spettro nel *Menesseno*[92]; e O. Vox su Ipponatte-fantasma in Call., *Iamb.* 1[93]. Sono usi che rispondono indubbiamente a una ricerca dell'ἀπροσδόκητον; ma non escluderei ancora una volta una componente eufemistica, un silenzio quasi apotropaico. In ogni caso, la mancanza di termini-guida rende particolarmente difficile l'individuazione di questi fantasmi 'nascosti', sicché la documentazione risulta ancora molto limitata.

Questa rapida schematizzazione non va presa troppo rigidamente: c'è da dubitare che un greco o un latino l'avrebbero sottoscritta *in toto*, o che comunque si sarebbero astenuti dall'aggiungere qualcosa; specie le metonimie offrivano potenzialità virtualmente illimitate. C'è oltretutto il problema più generale di ciò che le fonti n o n dicono[94]. Si è appena visto che esistono storie in cui viene sottaciuto i n t e n z i o n a l m e n t e che si sta parlando di un fantasma: ma in fondo in quei casi, proprio perché c'è a monte un'operazione deliberata, un intento definitorio esiste pur sempre – ancorché in negativo –. Si pensi invece alle tante storie introdotte da formule come: «a distanza di x tempo dalla morte, X si rialzò dai cadaveri, X tornò fra i vivi» e sim.[95]. Niente

[90] Cfr. *e. g.* **IV.3**, n. 8; premessa cap. V, n. 16.
[91] Nagy 1982, 119-126; 1985, 72-81.
[92] Rosenstock 1994 (sviluppando fugaci intuizioni di P. Vidal-Naquet e N. Loraux).
[93] Vox 1995, 276-278; 281; vd. anche **V.a.2a**, n. 26.
[94] Cfr., a proposito del problema delle voci dei fantasmi, Stramaglia 1995a, 214s.
[95] Per esemplificazione cfr. ancora i testi citt. nn. 43-45.

nomenclatura specifica, ma anche nessun intento di dissimulare maliziosamente che si sta parlando di un evento soprannaturale. In questi casi noi moderni n o n abbiamo bisogno di interpretare per renderci conto che siamo di fronte a una 'ghost story', tuttavia resta pur sempre a noi il compito di integrare il termine o l'espressione cruciale, quella che condensa il *quid* del racconto: 'anima tornata dall'oltretomba', 'revenant'... Insomma: una storia di fantasmi non solo poteva definire lo spettro nei modi più vari, ma – *e converso* – poteva evitare più o meno intenzionalmente di usare un termine tecnico per connotare il protagonista soprannaturale.

Per tutti questi motivi, si è qui mirato semplicemente a focalizzare con un minimo di sistematicità quella vasta congerie di termini con cui l'antichità cercava – e neppure sempre – di dar nome a creature che essa stessa faticava a comprendere. Ciò aiuta non tanto a classificare, quanto a penetrare alcuni presupposti mentali che informavano le concezioni antiche sull'argomento ed i relativi sviluppi narrativi. Esempio tipico, la ricchezza di termini denotanti i fantasmi come fenomenologie v i s i v e : una riprova – se ce ne fosse bisogno – di come Greci e Latini considerassero il mondo dei morti essenzialmente attraverso i suoi rapporti con quello dei vivi. Attraverso gli o c c h i dei vivi, appunto, e i relativi resoconti 'oculari' (cfr. § 2.5). *Nihil enim animo videre poterant, ad oculos omnia referebant*[96].

[96] Cic., *Tusc.* I, 16, 37, che così conclude una tirata contro le credenze sulle evocazioni di defunti ed il modo di rappresentarseli. Cfr. anche poco prima: *Animos enim per se ipsos viventis non poterant mente complecti, formam aliquam figuramque quaerebant.*

1.4.2 *Aspetto*

Il 'demonico', ha scritto J. Z. Smith, si esplica in categorie non sostanziali ma relazionali. Ecco perché nella tarda antichità «i demoni vengono percepiti come o sovradefiniti o sottodeterminati»[97], rispetto a un ideale canone di 'normalità'. Il principio si può estendere *in toto* agli spettri greco-latini: quasi sempre, per ogni singola loro caratteristica esistono più tradizioni anche fortemente discrepanti. Ecco dunque che i morti, «buoni e cattivi allo stesso tempo»[98], si mostrano ai vivi ora malvagi ora benigni, ora menzogneri ora fededegni[99], e possono assumere le sembianze più varie. Le svariate tradizioni conoscono diversi gradi di concomitanza ma anche una quantità di sfumature, per cui quella che qui si propone, per l'aspetto dei fantasmi, sarà solo una schematizzazione di comodo nell'ambito di un panorama di ben più spiccata fluidità diacronica e sincronica.

(1) La tradizione più antica sull'aspetto dei fantasmi è quella, già omerica, che configura gli εἴδωλα dei trapassati come simulacri riproducenti l'aspetto che il defunto aveva avuto in vita, ma

[97] Smith 1978, 429s. (traduco da p. 430).

[98] «Der Tote ist gut und böse zugleich» è uno dei tre fondamenti delle credenze sui morti, che K. Meuli ha messo in luce in un saggio basilare (1975, 306-310). Le pagine di Meuli sono tanto più importanti, a fronte della diffusa tendenza a sottolineare il solo versante malvagio delle apparizioni di fantasmi: un atteggiamento certo alimentato da un'estremizzazione di conclusioni come quelle del famoso libro di Frazer 1936-78 su *La paura dei morti*.

[99] Ho raccolto e discusso le principali testimonianze *in utramque partem* in Stramaglia 1990a, 191-195. Basti aggiungervi i passi in Puiggali 1984, 880s. e n. 28 per i demoni mentitori; e soprattutto Philostr., *Her.* 43, 14, che pare una presa di posizione nell'ambito di un dibattito sull'argomento: ἥκιστα γὰρ πρὸς αἵματί τε καὶ βόθροις αἱ ψυχαὶ ψεύδονται («di fronte a sangue e fosse, le anime non mentono assolutamente», detto a proposito del racconto degli eventi di Troia che l'anima di Odisseo avrebbe fatto a un improbabile Omero-necromante!).

in forma più o meno 'debole' ed indistinta[100]. Questa tipologia trova precoce espressione figurativa in εἴδωλα di dimensioni generalmente ridotte, spesso alati[101]; dopo l'età arcaica, tuttavia, la miniaturizzazione viene gradualmente meno[102], e i documenti iconografici presentano sempre più il defunto come un vero e proprio 'Lebensbild' del trapassato, distinto dai vivi solo attraverso peculiarità del drappeggio o qualche altro espediente, che suggerisce appena l'incorporeità o, comunque, il carattere ultraterreno della figura[103]. Le fonti letterarie insistono frequentemente sul perdurare dei connotati che il defunto aveva al momento della morte (incluse ferite, segni del rogo funebre...), e anche di ciò esistono riscontri iconografici, ad es. in testimonianze vascolari con defunti che recano bendaggi[104]. Questo complesso di tradizioni perdura fino in età cristiana.

[100] Hopfner 1921, § 362; Jobbé-Duval 1924, 11-15; Dölger 1930, 28-31; Preisendanz 1935, 2260; Cumont 1942, 71s.; 1949, 90; Nock 1950-86², 713 («It is natural to think of the dead as continuing to be at the age at which they died; that is one of the 'associations' of which Nilsson has spoken»); Norden 1957⁴, 251; 263; Mantero 1966, 84 n. 7; Bremmer 1983, 83s.; 124; Amat 1985, 278; Bettini 1992, 57. Per l'antica concezione della 'debolezza' dei morti vd. altresì Bettini 1986, 228-235; Henrichs 1991, 188s. e n. 60.

[101] L'odierna trattazione di riferimento è Peifer 1989, 73-115; inoltre 147-181 (sopravvivenze degli εἴδωλα/omuncoli, in dimensioni ulteriormente ridotte e in tratti più sommari, in età classica e oltre) e *passim*; per il resto mi limito a trascegliere Vermeule 1979, 30-32 e note; Siebert 1981, 65s.; 68 e 70s.; Halm-Tisserant 1988, 225s.; 235-243. Gli specialisti propendono oggi per ritenere «falsch» l'interpretazione tradizionale che considerava le dimensioni ridotte degli εἴδωλα «als Zeichen der geschwundenen Lebenskraft des Toten» (Peifer 1989, 98, sulla scia di Siebert 1981, 66 ed altri); ma forse una posizione così radicale è eccessiva, e lo stesso Peifer ammette, nel trattare di uno degli εἴδωλα iper-miniaturizzati successivi all'età arcaica, che «Die Winzigkeit des Eidolons verweist auf die Entmächtigung der Psychen» (Peifer 1989, 155; cfr. 175 e 295).

[102] Vd. note precedente e successiva.

[103] Esauriente Peifer 1989, 115-146, cui basta aggiungere, per l'età ellenistico-romana, la sintesi ancora efficace di Körte 1905, 2096.

[104] Su questi aspetti, oltre alla bibl. cit. n. 100 si vedano Chamay 1977-8; Bremmer 1983, 83s.

(2) Occasionalmente, e quasi solo in scene di ambientazione infera, il defunto si presenta sotto forma di scheletro/cadavere: un probabile residuo dell'antica concezione consustanziale di spettro e cadavere, e della conseguente indistinzione fra l'uno e l'altro (vd. § 1.4.3). Il motivo conosce esiti iconografici rari ma rimarchevoli[105].

(3) Aspetto quasi sempre spaventoso e maligno hanno i numerosi fantasmi descritti come neri. Il nero è il colore della morte, delle tenebre, e di tutte le creature che con esse hanno a che fare: gli spettri neri rappresentano dunque solo una parte di una ben più ampia schiera di creature terrorizzanti dello stesso colore[106]. La credenza conosce riprove di vario genere: ad es., i banditi possono mascherarsi di nero per spacciarsi per fantasmi[107]; i negri

[105] Sono ancora di una certa utilità Abt 1908, 223-225; Preisendenz 1935, 2260s.; Kofler 1949, 66; ma su fonti antiche ed iconografia è ora fondamentale Dunbabin 1986, spec. 187-189; 237s.; 245-251; per gli aspetti figurativi vd. anche Kämpfer 1994.

[106] Sugli spettri neri è basilare Winkler 1980, 161s. (nell'ambito di una dottissima trattazione su *The colour of ghosts*: 160-165). Più ampiamente, sul nero come colore non solo dei fantasmi, ma delle creature delle tenebre in genere – e, in ambito cristiano, dei demoni –, segnalo Söder 1932, 106s.; Radke 1936, 14-22 e *passim*; Dölger 1971², 49-75, spec. 68s. (particolarmente ricco); Bartelink 1974, 197; Müller 1974, 91-94; Devisse 1979, 64-70; Habermehl 1992, 145-160. Altro in **II.3**, n. 12.

L'unica testimonianza iconografica pertinente sembra quella di una *lekythos* attica a fondo bianco del Museo Nazionale di Atene (inv. 1942; 440 a. C. ca.), che raffigura una defunta seduta dinanzi alla propria stele. «Gesicht, Füße und Körperkontur sind braungelb gemalt, die Gestalt ist in einen schwarzen Mantel gehüllt. Es ist ein wörtlich ins Bild umgesetzter Totenschatten» (Peifer 1989, 176s.; bibl. a p. 335 [n° 100]; vd. qui, fig. 1).

[107] L'esempio migliore è certamente nel romanzo di Lolliano (PColon inv. 3328, fr. B 1 *verso*, 23-31 = Stephens-Winkler 1995, 342 = López Martínez 1998, 183-185; cfr. Apul., *Met.* IV, 22, 5): due schiere di banditi si mascherano rispettivamente di nero e di bianco prima di avviarsi nottetempo a compiere una ruberia. Che il fine della mascherata fosse travestirsi da fantasmi per atterrire le vittime fu dimostrato da Jones 1980 e Winkler 1980 (con ulteriore documentazione, in Winkler, sul topico accostamento fra spettri e banditi [158-160]); precisazioni da ultimo in Stramaglia 1998, 51-54.

vengono usati come attori in rappresentazioni ambientate negl'inferi[108], oppure sono scambiati (di notte) per spiriti maligni[109]. Nel mondo cristiano i demoni saranno quasi invariabilmente neri, e presentati spesso come 'Etiopi', 'piccoli negri' e sim.

(4) Un'altra tradizione assai diffusa – apparentemente più a Roma che in Grecia – presenta i fantasmi come bianchi: ma bianchi nel senso di pallidi, esangui, quasi cadaveri ambulanti. Un individuo che si trovasse in questo stato, del resto, veniva paragonato appunto a un fantasma. Anche di bianco poteva altresì mascherarsi chi volesse assumere sembianze di fantasma, per scopi più o meno dolosi[110].

(5) La categoria forse più difficile da definire, proprio perché priva di connotati materiali, è quella delle apparizioni dall'aspetto 'fumoso', umbratile, evanescente, talora simile alle visioni oniriche. Il discrimine rispetto alla completa invisibilità (cfr. anche *infra*, (6)) è spesso minimo o pressoché nullo[111]. Non manca qualche proiezione iconografica interessante, come il «fantasma di Eete» che appare su una colonna di fumo nel famoso 'vaso di Medea', un cratere a volute apulo a figure rosse[112].

[108] Suet., *Cal.* 57, 10; Cass. Dio (epit.) LXVII, 9, 1-5.

[109] *Locus classicus* è Iuv. 5, 52-55, su cui vd. in particolare Hall 1983.

[110] Fondamentale su tutto Winkler 1980, 162s.; aggiungo solo Brancaleone 1995, 61s.

[111] Quasi archetipici i defunti/δαίμονες esiodei «ammantati di nebbia» (*Op.* 125 = 255: ἠέρα ἑσσάμενοι; cfr. Hom., *Il.* XIV, 282): il sintagma greco suggerirebbe appunto un loro aspetto nebuloso, ma in realtà si tratta piuttosto di «un'espressione ingenua per 'invisibile', come Tzetze spiega molto giustamente» (Rohde 1890-1914, 100 n. 3). Più in generale cfr. Winkler 1980, 163s.; Amat 1985, 322s.; Schierling 1985-6; e per l'iconografia Siebert 1981, 67 e note.

[112] München, Antikensammlungen, inv. 3296; 330-320 a. C., da Canosa. ΕΙΔΩΛΟΝ ΑΗΤΟΥ è didascalia originale. Vd. in particolare Peifer 1989, 142s., con bibl. a p. 332 (n° 65); riproduzione del dettaglio qui in fig. 2.

(6) Un certo numero di fantasmi si manifesta attraverso quelle che potremmo definire 'apparizioni indirette': senza cioè mostrare alcun aspetto, o comunque il p r o p r i o aspetto. È questo il caso di spiriti che restano assolutamente invisibili – cioè nella loro condizione normale[113] – e palesano la propria presenza con la sola voce[114], magari tramite un *medium* o attraverso la propria testa recisa[115]; che s'insediano nel corpo di un individuo e lo 'possiedono' stabilmente (caso raro ma attestato: § 1.3); o che appaiono in forma bensì umbratile, ma assumendo un'identità diversa da quella che avevano avuto in vita[116]. In situazioni di questo genere, non vengono forniti ragguagli sull'aspetto 'intrinseco' del fantasma.

(7) Talvolta l'anima può essere rappresentata sotto forma di animale, ad es. un uccello o un serpente. Vi sono alla base concezioni assai antiche sui 'Seelentiere', che ricevettero nuovo impulso da dottrine come quella della metempsicosi, secondo cui l'anima poteva trasmigrare anche nel corpo di un animale; e più tardi, dai teriomorfismi attribuiti al demonio nella tradizione cristiana[117].

[113] Quando *e. g.* Porfirio (*De abst.* II, 39, 1) afferma che le anime troppo dominate dai trasporti terreni sono δαίμονες maligni, e come tutti i δαίμονες risultano in sé «invisibili e assolutamente impercettibili ai sensi umani» (ἀόρατοί <τε> καὶ τελέως ἀναίσθητοι αἰσθήσεσιν ἀνθρωπίναις), ma possono all'occorrenza assumere forme d'ogni genere, risente bensì del concetto già (pseudo-)platonico dell'invisibilità dei demoni (*Epin.* 984e); ma ancor più, sistema – come di frequente – in una elaborata cornice demonologica l'antica tradizione che voleva le anime normalmente impercettibili, ma nel contempo suscettibili di manifestarsi con vario aspetto ai vivi. Cfr. anche Iambl., *De myst.* I, 20, 62, 5-7 des Places; Chalcid., *In Plat. Tim.* 135; e le ricche note al passo di Porfirio in Bidez-Cumont 1938, II, 277s. (con Cumont 1949, 78; 90; Puiggali 1984, 878 n. 16).

[114] Pease 1942, 6s.; Cumont 1949, 105; Stramaglia 1995a, 215 n. 113; **IV.4**, n. 8.

[115] Stramaglia 1995a, 223-228; **V.a.2a**, n. 36.

[116] Hopfner 1921, § 366 ricorda Stat., *Theb.* II, 89-124 (vd. n. 375).

[117] Panoramiche recenti sui 'soul animals' in Brown 1979, 74-77 (fantasmi in forma animale); Bremmer 1983, 63-69; 80-82; sul 'Seelenvogel' inoltre, dopo opere classi-

Questo, in estrema sintesi, il panorama delle caratteristiche di base che le fonti – letterarie e iconografiche – attribuiscono ai fantasmi dei defunti. Ma naturalmente la descrizione di un fantasma aggiungeva spesso vari dettagli: macilenza, aria lugubre, catene, aspetto squallido... Se ne parlerà volta per volta, nel commento ai testi. Qui insisto soltanto su due aspetti. Innanzi tutto, le dimensioni sovrumane attribuite talvolta ai fantasmi: una prerogativa delle epifanie di dèi ed altre entità sovrumane, ascritta ad alcuni spettri di defunti – per una delle osmosi frequenti in questo campo (§§ 1.2; 1.4.4) – col fine evidente di enfatizzare il loro carattere soprannaturale[118]. Più specificamente pertinente alle apparizioni di defunti è invece lo 'squallore': gr. αὐχμηρός, lat. *squalidus* e i rispettivi corradicali sono forse l'elemento-principe nella descrizione di un fantasma, ne connotano ad un tempo l'aspetto trasandato, sudicio, stravolto...: lo si vedrà ripetutamente[119]. Quanto l'elemento fosse topico, lo illustra alla perfezione Philostr., *V. Apoll.* I, 21 (cfr. VII, 32): al vedere Apollonio di Tiana «tutto squallido» (αὐχμοῦ πλέων), un satrapo del re dei Parti, che non conosce l'austero santone, si spaventa e comincia a parlargli «come se si rivolgesse a un δαίμων»[120].

che come Weicker 1902, cfr. adesso Bettini 1986, 232-234; Curletto 1987; raccoglie la vasta bibl. sul serpente come 'Seelentier' Peifer 1989, 74s. n. 180; per il resto vd. **I.a.3**, n. 11; **I.a.4**, n. 9.

[118] Come di frequente, un'efficace riprova è in Artemidoro, il quale dichiara che il sognare di aver assunto statura sovrumana preannuncia morte (*Onir.* I, 50 [p. 55, 12s. Pack]): evidentemente perché quella era la statura di fantasmi e altre entità soprannaturali (Riess 1894, 179). Ampia documentazione sul *topos* – che naturalmente è anche iconografico – in Pfister 1924, 314s.; Eitrem 1929, 53-56 (con parecchi esempi cristiani); Mantero 1966, 84-86; Puiggali 1984, 876s. n. 5; Koenen 1985, 185 n. 99 (esempi orientali); etc.

[119] Intanto, un'efficace casistica è in Visintin 1992, 90 n. 51.

[120] Il tutto rientra in un intento più generale: in base alla presentazione delineata da Filostrato nell'arco della sua biografia, «Apolonio no sólo *tuvo* un *daimon* personal, sino que además *fue* un *daimon*» (San Bernardino 1992, 276). Quanto all'episodio del satrapo, un buon antecedente era già in Eur., *Or.* 385-387 (Felton 1995, 104):

1.4.3 *Corporeità e incorporeità*

Quale che sia la forma in cui si manifestano, i fantasmi possiedono in genere una «corporeità incorporea»[121]. La loro figura assume contorni più o meno netti, pare quasi un corpo, ma al tempo stesso si rivela solitamente inconsistente di fronte a tentativi di abbraccio[122]. Inoltre, un po' tutti gli spettri hanno la prerogativa di apparire e dileguarsi a loro piacimento[123]. Ci sono tuttavia alcuni casi in cui i fantasmi assumono una marcata e indiscutibile corporeità; possono allora abbracciare e farsi abbracciare[124], mangiare e addirittura andare a letto con un vivente[125], divorare un bambino[126]... Si deve stare attenti a parlare 'tout court' di morti risuscitati o sim.[127]: nonostante la loro corporeità, quelle stesse creature si spostano non viste fra le dimore dei defunti e quelle dei vivi, e – per non fare che un esempio (**V.a.2a**) – le pietre non le colpiscono.

Dietro questi spettri più spiccatamente corporei c'è evidentemente una persistenza dell'antica, già menzionata (§ 1.4.2, *sub* (2)) teoria della consustanzialità fra spettro e cadavere. Lo spettro può non solo essere concepito come la salma o lo scheletro stesso del defunto, ma anche conservare alcune prerogative di quelle spoglie mortali, quale appunto la corporeità[128]. Conviene

Menelao crede di vedere qualcuno «di quelli d'oltretomba» (νερτέρων), nel trovarsi dinanzi a Oreste con la chioma incolta e scarmigliata (πλόκαμον αὐχμηρόν).

[121] Rohde 1890-1914, 246. Alcuni aspetti della questione sono stati recentemente focalizzati, in una prospettiva diacronica, da Dihle 1998.

[122] Ho raccolto la documentazione a me nota, sul *topos* e sui suoi rovesciamenti, in Stramaglia 1995a, 212 e n. 97; cfr. altresì **IV.2**, n. 5.

[123] **IV.4**, n. 8; *supra*, n. 113.

[124] Cfr. ancora n. 122.

[125] **III.1a-b**.

[126] **V.a.2a-b**.

[127] Cfr. ancora § 1.3 e nn. 43-45; **III.1a**, n. 9.

[128] Basilari Otto 1958², 48ss. (Grecia); 72ss. (Roma); Dodds 1951-9, 162ss.; Vermeule 1979, 7-11 e note; Bremmer 1983, 77. Ulteriore documentazione in

ricordare a questo proposito gli ambigui ἀλίβαντες. Il termine, assai discusso, sembra designasse *stricto sensu* i morti in quanto 'cadaveri disseccati', in virtù della dubbia ma diffusa etimologia popolare da ἀ- privativo + *λειβ-/λιβ-[129]. Platone (*Resp.* III, 387b-c) annovera la parola fra le espressioni «terribili e spaventose» (δεινά τε καὶ φοβερά), che «fanno rabbrividire tutti coloro che le ascoltano» (φρίττειν... ποιεῖ... πάντας τοὺς ἀκούοντας): essa potrebbe aver designato i fantasmi di coloro che morivano in mare – categoria di ἄταφοι particolarmente temibile –, e magari altre tipologie affini[130]. Non stupisce dunque che uno dei 'revenants' più feroci dell'antichità classica, l'Eroe di Temesa (Paus. VI, 6, 7-11 e altre fonti), si chiamasse forse proprio Ἀλίβας ovv. Ἀλύβας: cioè, pressappoco, «il 'morto vivente' di Temesa»[131].

Stramaglia 1991a, 83s. e nn. 55-61, cui è da aggiungere almeno Sapph., fr. 55, 4 Voigt: φοιτάσῃς πεδ' ἀμαύρων νεκύων (nell'Ade «te ne starai con i morti evanescenti»: un'espressione che associa icasticamente la materialità dei cadaveri all'umbratilità dei fantasmi). Per lo spettro come scheletro cfr. *supra*, n. 105.

[129] Discute ampiamente e sviluppa la bibl. precedente Visintin 1992, 59-73, spec. 62ss.

[130] Ai soli annegati in mare pensa Immisch 1911, 458-461, muovendo soprattutto dalla prima delle spiegazioni in *Etym. magn.* 63, 41s. Gaisford, s. v. Ἀλιβάντας (*sic*): Τοὺς ἐν θαλάσσῃ τελευτήσαντας· ἢ τοὺς ξηρούς. Ἄλλοι, [τοὺς] διὰ πενίαν ἀτάφους («Coloro che sono morti in mare; ovvero i disseccati. Altri: quelli rimasti insepolti per indigenza»). Sfrutta in modo più articolato ma meno rigoroso questa ed altre testimonianze, ed in particolare la storia dell'Eroe di Temesa (appresso nel testo), Lawson 1926, che insiste in termini più generici – cioè prescindendo da uno specifico legame con l'annegamento – sulle caratteristiche da spettri/'revenants' che una certa tradizione doveva attribuire agli ἀλίβαντες.

Sulla particolare temibilità degli annegati, e sulle storie di loro apparizioni, vd. premessa cap. II, § 4.

[131] Visintin 1992, 62 n. 13 (che comunque non assume una posizione definitiva); per l'intera questione vd. ancora ivi, 59-73; e le mie osservazioni in Stramaglia 1991b, 550s.; 553s. e n. 32.

1.4.4 *Voce*

Has... imagines loqui volunt, quod fieri nec sine lingua nec sine palato nec sine faucium, laterum, pulmonum vi et figura potest. Cicerone (*Tusc.* I, 16, 37) ha certamente ragione, nel dubitare che degli spettri privi di un apparato fonatorio – per non dire del resto! – potessero parlare; vi era comunque tutto un dibattito sull'esistenza o meno di voci soprannaturali di varia natura, e sulle loro presunte caratteristiche[132]. Quelli che credevano che i fantasmi parlassero non dovevano essere pochi: sulle voci dei trapassati esistono infatti tradizioni varie, in frequente intersezione fra loro[133].

(1)[134] L'opinione più antica e diffusa nel mondo greco-latino attribuiva alle ombre dei defunti emissioni foniche fievoli e stridule, in accordo con la concezione – altrettanto antica, e già più volte ricordata – dell'εἴδωλον come simulacro debole e indistinto di ciò che l'uomo era stato in vita. Verbi 'tecnici' erano l'onomatopeico τρίζω ('strido', 'squittisco') in greco, *strid(e)o* in latino: un probabile retaggio dell'antica concezione dell'anima come uccello (§ 1.4.2). Piuttosto frequenti i *lusus* letterari sullo 'stridere' dei morti, specie in Filostrato e nei romanzieri. Comunque, non sempre le voci fievoli dei fantasmi erano *ipso facto* stridule,

[132] Su un piano generale cfr. Val. Max. I, 8, 7: *Nec me praeterit de motu et voce deorum immortalium humanis oculis auribusque percepto quam in ancipiti opinione aestimatio versetur*; per il resto vd. Stramaglia 1995a, 193s.

[133] Ho cercato di dipanare questo complesso di credenze in Stramaglia 1995a, cui mi limiterò a rimandare di volta in volta per ogni dettaglio (aggiungendo unicamente, ove necessario, luoghi o trattazioni di cui abbia preso conoscenza solo in seguito). Ivi ho trattato anche alcuni aspetti formali dell'espressività degli spettri ('alloglossia', 'prosimetria': 216-223), sui quali qui sorvolo.

[134] Stramaglia 1995a, 196-202; inoltre Amm. Marc. XXXI, 1, 3; Wagenvoort 1966, 86-88; Bologna 1978, 312s.; 332s.; Bremmer 1983, 84s.; García Teijeiro - Molinos Tejada 1994, 282-285.

come pure avviene nel grosso delle attestazioni: in qualche caso le emissioni foniche stridule/sibilanti cedono il posto a sussurri che si caratterizzano piuttosto per la loro profondità.

(2)[135] La perdita delle facoltà vitali fa sì che i trapassati, in un'area consistente della tradizione, vengano concepiti 'tout court' come muti (quasi a dare ragione a Cicerone, sopra citato...). Non stupisce quindi che *silentes(/tacitae) umbrae* – o semplicemente *silentes* – siano chiamati spesso i morti nella poesia latina, anche quando questa concezione conviva con altre fra quelle qui ricordate. Quando i defunti fossero concepiti come muti, li si poteva far parlare attraverso vivificanti libagioni di sangue ed altri riti necromantici. Ma anche i *silentes* stessi, nel caso in cui volessero comunicare di propria volontà, disponevano di alcune tecniche. Nell'epigrafia funeraria sia greca che latina, ad es., il defunto ormai muto parla attraverso la lapide apposta alla sua tomba: nel momento in cui il passante legge l'epigrafe (ad alta voce, secondo la consuetudine più diffusa fra gli antichi), il morto si appropria momentaneamente della voce del lettore e se ne serve per esprimersi. Numerosi epitaffi fanno fede di questa peculiare concezione. Altra, più ovvia 'scappatoia' è l'esprimersi dello spettro a gesti: ne esistono buoni esempi in storie di fantasmi più o meno note.

(3)[136] Un numero ristretto ma significativo di testimonianze presenta spettri di defunti dalla voce potente; in certi casi essi convivono con fantasmi dalla voce flebile, o del tutto silenti. 'Curiosamente', fra le tradizioni greco-latine relative alle voci dei

[135] Stramaglia 1995a, 202-206; e più ampiamente, anche in una prospettiva socio-antropologica, Bologna 1978, risp. 312-315 (Grecia) e 326-332; 333-336; 340-342 (Roma). Per le riflessioni sull'epigrafia funeraria sono inoltre importanti adesso Uría Varela 1997, 124-126 (cfr. 316); Valette-Cagnac 1997, 97-102.

[136] Stramaglia 1995a, 207-213; 228; inoltre (L. Galli *per litteras*) il fantasma di Achille che reclama Polissena g r i d a n d o , in luoghi come Eur., *Hec.* 113; Sen., *Tr.* 190...

fantasmi, proprio questa – la meno accreditata – si perpetuerà nei demoni del mondo cristiano, eredi degli spettri pagani (§ 1.2): gli spiriti maligni e gli uomini da essi posseduti hanno quasi sempre una voce potente, si esprimono gridando. La discrasia fra mondo classico e cristiano è più che altro apparente: bisogna infatti considerare che, in generale, una voce potente è prerogativa delle epifanie di entità sovrumane così in ambito greco-latino come nell'arco della tradizione ebraico-cristiana. La concezione rientra ovviamente nella tendenza ad attribuire al sovrumano dimensioni e caratteristiche superiori all'umano (cfr. già § 1.4.2). Evidentemente le fonti cristiane sui demoni, se da un lato ne hanno spesso inserito le gesta in intrecci funzionalmente identici a quelli di antiche storie di fantasmi (§ 1.2), dall'altro hanno però conservato a tali esseri, sul piano vocale, un tratto desunto da una tradizione diversa da quella degli spettri di defunti: un tratto, cioè, attinto alla topica delle epifanie di entità sovrumane, e in linea con la concezione biblica (e non solo biblica) della voce potente come voce del soprannaturale. Qualcosa di analogo faceva del resto il solito Filostrato: gli 'eroi' omerici del suo *Eroico* si configurano per molti aspetti come normali fantasmi di defunti, ma hanno voci marcatamente potenti.

(4)[137] Legate ancora alla concezione dell'εἴδωλον come 'doppio' di ciò che l'uomo era stato da vivo, ma con una minore insistenza sulla sua 'debolezza' e umbratilità, sono alcune testimonianze nelle quali lo spettro mantiene inalterati non solo l'aspetto, bensì anche la voce che aveva avuto in vita. Le attestazioni sono purtroppo difficili da individuare e spesso poco chiare, tuttavia esiste qualche buon esempio: tipico il giovane celebrato in un carme epigrafico di età flavia, che appare dopo la morte con il suo *verus... sonus*, cioè con la voce che aveva da vivo (*CLE* 1109, 11).

[137] Stramaglia 1995a, 213-215.

È necessario ribadire[138] che, sugli aspetti fonici dei fantasmi, pesa più che mai il silenzio di un numero elevato di fonti, a cominciare da papiri magici e *defixiones*. Esiste dunque un *corpus* consistente di testi in cui la configurazione fonica dello spettro permane problematica, e ciò rende inevitabilmente parziale qualunque tentativo di schematizzazione.

1.5 *Momenti di apparizione*

Le circostanze di apparizione degli spettri sono un altro campo in cui resta molto da fare. Ci si può aiutare con i repertori folclorici, ma resta il fatto che, per il mondo classico, uno studio dei nessi individuabili fra tipologie di apparizioni di fantasmi e circostanze esterne in cui esse si verificano risulterebbe quanto mai produttivo. Le premesse ai singoli capitoli esaminano qualcuna di queste situazioni-tipo; altrove si è fatto cenno a talune costanti più strettamente narratologiche[139]. Qui si spenderà qualche parola sul principale aspetto circostanziale delle apparizioni di spettri, cioè l'ora in cui hanno luogo.

Gli orari cruciali sono quelli 'di passaggio': mezzanotte e mezzogiorno. Sono momenti di stasi fra due fasi di segno opposto, fra luce e tenebre, e come tali propiziano l'«irrompere dell'eternità, e dunque dell'aldilà»[140]. È soprattutto allora che si

[138] Cfr. Stramaglia 1995a, 214s.

[139] *Infra*, § 2.5; **I.a.2**, n. 1.

[140] Traduco da Speyer 1984-9a, 341. L'articolo di Speyer rappresenta l'attuale trattazione di riferimento; della folta bibl. precedente (raccolta in massima parte *ibid.*, 342 n. 9) basterà qui ricordare Grau 1966 (spec. 62-71) e Caillois 1988, fondamentali sul mezzogiorno e le relative apparizioni; e le precisazioni – talora ipercritiche – di Winkler 1980, 159 n. 11. Su schiera di Diana, Caccia selvaggia e sim. vd. inoltre adesso Schmitt 1994-5, 127-165, spec. 136-138 per i – peraltro sfumati – precedenti antichi di questo complesso di motivi.

manifestano ai vivi non soltanto i fantasmi dei defunti, ma anche divinità e demoni in genere; e del resto, è allora che si sacrifica sovente a morti ed eroi[141]. Secondo W. Speyer le apparizioni meridiane sarebbero più spesso benigne che maligne, mentre per quelle di mezzanotte varrebbe il contrario[142]; almeno per gli spettri dei trapassati, però, l'assunto pare dubbio[143].

Al di là dei due momenti centrali della giornata, periodo di apparizioni soprannaturali è la notte in genere: tempo spettante alla morte e alle sue emanazioni, essa addensa terrori d'ogni tipo, come già si è visto[144].

Questo quadro si perpetua pressoché immutato nel mondo cristiano, ed è appena il caso di sottolineare che gli orari di apparizione di spettri *et similia* sono a tutt'oggi gli stessi, nell'immaginario corrente. Un posto di spicco, in questa secolare linea di continuità, spetta al cd. 'demone meridiano'. Sulla scia del Salmo 96, 1, che nella testo dei Settanta parla di μεσημβρινὸν δαιμόνιον, la tradizione cristiana ha conosciuto una lunga schiera di demoni apparsi a mezzogiorno; e le disquisizioni sul *daemonium meridianum*, talora identificato con Diana, avrebbero rappresentato una delle principali costanti nella riflessione demonologica medievale e moderna[145].

[141] Vd. per tutti Caillois 1988, 17-25 e note.

[142] Speyer 1984-9a, 341.

[143] Ce ne si persuade facilmente scorrendo Caillois 1988, 19ss.; e aggiungendovi Apul., *Met.* IX, 30, 3-7.

[144] § 1.4.2, *sub* (3). Un'ampia scelta di manifestazioni spettrali notturne è raccolta in Winkler 1980, 158s. n. 11.

[145] Per bibl. cfr. ancora n. 140.

2. *Le storie di fantasmi*

È difficile dire se e quanto gli antichi abbiano creduto alle dottrine e tradizioni fin qui ripercorse[146]. Certo è comunque che le vicende di fantasmi si ritagliarono ben presto un ruolo nella letteratura greca (cfr. l'*epos*, la tragedia...), e la loro presenza – ora più discreta, ora più invadente – accompagnò l'evoluzione dell'intera civiltà letteraria prima ellenica, poi ellenistico-romana. La varietà stessa di opere, autori ed epoche di provenienza dei testi raccolti in questo volume mostra chiaramente come la storia di fantasmi abbia rappresentato un motivo letterario di sicuro effetto e gradimento. Ma nell'ambito del vasto e fluido panorama della letteratura dell'irrazionale greco-latina, è possibile parlare della 'ghost story' non soltanto come di un motivo letterario, di un inserto più o meno occasionale in opere di altra natura, bensì come di uno specifico (sotto)genere? Vi furono cioè opere letterarie caratterizzate dall'intento precipuo e deliberato di scrivere, riscrivere, o quanto meno raccogliere narrazioni più o meno elaborate relative ad apparizioni di defunti, a 'ritorni' dall'oltretomba? Per cercare di dare una risposta a questa domanda, forse mai affrontata con sistematicità[147], si può partire da due testimonianze relativamente tarde. Sono considerazioni *a posteriori*, bilanci su prodotti letterari visti come appartenenti al passato, ma proprio per questo configurano bene alcuni punti focali.

Il primo testo è molto noto, quasi d'obbligo, e non si può non riportarne una buona porzione. Si tratta di un celebre passo delle *Notti attiche*, in cui Gellio descrive un episodio autobiografico[148]:

[146] Si vedrà più avanti qualche aspetto del problema (§ 2.5).

[147] Un tentativo interessante di individuare due 'sottogeneri' – la storia di fantasmi ed il racconto di streghe – è stato fatto da Moretti 1993; si tratta tuttavia di uno schizzo molto rapido, dalle conclusioni dichiaratamente provvisorie.

[148] Vi è stato in verità chi ha ritenuto l'episodio fittizio, ma sono dubbi che paiono eccessivi: vd. Delcroix 1996, 421s.

[1] *Cum e Graecia in Italiam rediremus et Brundisium iremus egressique e navi in terram in portu illo inclito spatiaremur, quem Q. Ennius remotiore paulum, sed admodum scito vocabulo 'praepetem' appellavit, fasces librorum venalium expositos vidimus.* [2] *Atque ego avide statim pergo ad libros.* [3] *Erant autem isti omnes libri Graeci miraculorum fabularumque pleni, res inauditae, incredulae, scriptores veteres non parvae auctoritatis: Aristeas Proconnesius et Isigonus Nicaeensis et Ctesias et Onesicritus et Philostephanus*[149] *et Hegesias;* [4] *ipsa autem volumina ex diutino situ squalebant et habitu aspectuque taetro erant.* [5] *Accessi tamen percontatusque pretium sum et adductus mira atque insperata vilitate libros plurimos aere pauco emo eosque omnis duabus proximis noctibus cursim transeo; atque in legendo carpsi exinde quaedam et notavi mirabilia et scriptoribus fere nostris intemptata eaque his commentariis aspersi, ut, qui eos lectitabit, is ne rudis omnino et* ἀνήκοος *inter istiusmodi rerum auditiones reperiatur*[150] (Gell. IX, 4, 1-5).

[149] Così leggo con lo Ionsius: *polystephanus* o *poli-* i mss. e Marshall 1990², al cui testo mi sono altrimenti attenuto. Vd. da ultimo Delcroix 1996, 415.

[150] «[1] Quando ritornammo in Italia dalla Grecia e giungemmo a Brindisi, mentre passeggiavamo, sbarcati a terra, in quell'illustre porto, che Quinto Ennio chiamò *praepes* ('favorevole'), con un vocabolo un po' inusuale ma davvero appropriato, vedemmo esposti dei pacchi di libri da vendere. [2] Ed io, con avidità, mi dirigo subito verso i libri. [3] Ora, tutti questi erano libri greci, pieni di fatti meravigliosi e favolosi, cose inaudite, incredibili, scrittori antichi di non piccola autorità: Aristea di Proconneso, Isigono di Nicea, Ctesia, Onesicrito, Filostefano ed Egesia; [4] i volumi stessi, però, erano sudici per il lungo stato di abbandono ed erano di condizioni e di aspetto assai brutti. [5] Tuttavia mi accostai e chiesi il prezzo e, indotto dal costo straordinariamente ed inaspettatamente basso, compro con poco denaro un grandissimo numero di libri e li scorro rapidamente tutti nelle due notti seguenti; e, nel leggere, ho colto di là e annotato delle cose straordinarie e quasi mai oggetto di menzione nei nostri scrittori e ne ho cosparso questi miei *Commentari* perché colui che li leggerà non venga trovato del tutto inesperto ed ignorante mentre ode parlare di fatti di tal genere» (trad. Cavazza).

A questa cornice segue la descrizione di un buon numero di *mirabilia* 'antropologici', che Gellio dichiara di avere letto nelle opere greche summenzionate e nel VII libro della *Naturalis historia* di Plinio.

Di ben altro tenore e notorietà, ma non meno importante, è la seconda testimonianza in questione. L'autore è Origene, e il passo è tratto dal *Contro Celso*, la demolizione forse più meticolosa della cultura e civiltà pagane che la patristica ci abbia lasciato:

> Παράδοξα δὲ πράγματα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφαίνεσθαί ποτε καὶ τῶν Ἑλλήνων ἱστόρησαν οὐ μόνον οἱ ὑπονοηθέντες ἂν ὡς μυθοποιοῦντες, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀνὰ πολὺ ἐπιδειξάμενοι γνησίως φιλοσοφεῖν καὶ φιλαλήθως ἐκτίθεσθαι τὰ εἰς αὐτοὺς φθάσαντα. Τοιαῦτα δ' ἀνέγνωμεν παρὰ τῷ Σολεῖ Χρυσίππῳ (*SVF* II, 23), τινὰ δὲ παρὰ Πυθαγόρᾳ, ἤδη δὲ καὶ παρά τισι τῶν νεωτέρων καὶ χθὲς καὶ πρώην γεγενημένων, ὥσπερ παρὰ τῷ Χαιρωνεῖ Πλουτάρχῳ ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς (fr. 173 Sandbach) καὶ τῷ Πυθαγορείῳ Νουμηνίῳ ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς (fr. 29 des Places). Ἢ Ἕλληνες μὲν ἐὰν τοιαῦτα διηγῶνται καὶ μάλιστα οἱ ἐν αὐτοῖς φιλοσοφοῦντες, οὐ χλεύη οὐδὲ γέλως τὰ λεγόμενα οὐδὲ πλάσματα καὶ μῦθοί εἰσιν, ἐὰν δ' οἱ τῷ θεῷ τῶν ὅλων ἀνακείμενοι καὶ ὑπὲρ τοῦ μηδὲ μέχρι φωνῆς ψεῦδος εἰπεῖν περὶ τοῦ θεοῦ πᾶσαν αἰκίαν μέχρι θανάτου ἀναδεχόμενοι ὡς ἰδόντες ἀπαγγέλλωσιν ἀγγέλων ἐπιφανείας, οὐκ ἄξιοι τοῦ πιστεύεσθαι κρίνονται οὐδὲ οἱ λόγοι αὐτῶν ἐν ἀληθέσι κατατάττονται;[151] (Orig., *C. Cels.* V, 57).

[151] «Anche autori greci ci hanno trasmesso che realtà straordinarie si manifestano talvolta agli uomini: non solo quegli autori che si può sospettare abbiano inventato delle leggende, ma pure quelli che hanno dato molte prove di essere filosofi genuini, e di esporre con sincero amore di verità i fatti a loro pervenuti. Eventi di tal genere abbiamo letto in Crisippo di Soli, altri in Pitagora, nonché in scrittori più recenti, della generazione anteriore alla nostra e della precedente, come presso Plutarco di

Su entrambi i testi si tornerà più volte, chiarendo alcuni punti di dettaglio[152]; qui andavano proposti *in limine* perché illustrano nitidamente i due poli intorno ai quali gravitano le principali testimonianze sulla 'ghost story' antica come fatto letterario. Gellio evoca il panorama della paradossografia, della ricerca antiquaria, e circuiti di fruizione di una certa ampiezza; Origene parte da osservazioni di ordine generale, ma si sofferma poi su una letteratura 'specialistica', filosofica (o presunta tale). Sembrano due mondi ben distinti, ma sotto le etichette vi sono in realtà due filoni in continua osmosi, fra i quali non è sempre facile tracciare confini netti. Filoni che per comodità indagheremo distintamente (risp. §§ 2.1.1-3; 2.2.1-4), ma che non a caso anche la storia della tradizione ha spesso accomunato nei loro destini (§ 2.4.3).

2.1.1 *Le 'origini' ellenistiche*

Come è noto, è in età ellenistica che l'antico interesse dei Greci per il meraviglioso comincia ad essere incanalato in apposite branche della letteratura[153]. Si insiste di solito sulla 'paradossografia', che non a caso ha i suoi iniziatori in Callimaco e alcu-

Cheronea nel trattato *Sull'anima*, e nel filosofo pitagorico Numenio, nel secondo libro del suo scritto *Sulla incorruttibilità dell'anima*. Ordunque, quando i Greci, e soprattutto fra essi i filosofi, fanno simili racconti, le loro parole non provocano né beffe né riso, e non sono considerate finzioni e favole; quando invece gli uomini, che son devoti al Dio dell'universo, e che per non pronunziare neanche una parola di menzogna riguardo a Dio accettano qualsiasi oltraggio fino alla morte, dichiarano di aver veduto angeli in visione, essi non sono degni di esser creduti, ed i loro detti non possono essere accolti fra le verità?» (trad. Colonna, con qualche ritocco).

[152] Rinvio comunque fin d'ora, per ogni tipo di approfondimento, alla minuziosa trattazione di Delcroix 1996, 411-425 per il capitolo gelliano; e alle note *ad* Numen., fr. 29 di des Places 1973, 116s. e Petty 1993, 138 per il passo di Origene.

[153] Sull'argomento, e su tutto ciò che concerne la produzione paradossografica ellenistica, rinvio alla recentissima messa a punto di Schepens 1996, ove è pure raccolta e vagliata la bibl. anteriore.

ni suoi contemporanei: ma questo è soltanto un aspetto di un ambito ben più complesso, e neanche il più importante ai nostri fini. La produzione paradossografica sorge infatti per un interesse verso *mirabilia* geografico-naturalistici, selezionati e raccolti appunto in quanto θαυμάσια, παράδοξα; ciò che ha che fare con l'uomo – i *mirabilia* 'antropologici' – entrerà solo un po' più tardi[154] e con minore peso in questo tipo di raccolte. Soprattutto, ben poco spazio spetterà sempre al soprannaturale, pur con la notevole eccezione di Flegonte nel II d. C. (§ 2.1.2). Si riprenda d'altronde il passo di Gellio sopra citato: la formula introduttiva (IX, 4, 3) copre potenzialmente un vasto panorama di letteratura fantastica, ma di fatto gli autori ed esempi prodotti hanno ben poco a che vedere con 'ghost stories' e soprannaturale in genere. Insomma: almeno alle origini, più che la paradossografia in sé assumono per noi rilievo le sue fonti. Se è vero infatti che «i materiali di cui si componevano le opere paradossografiche derivano in massima parte da storie locali»[155], è proprio in questo groviglio di testi epicorî, largamente perduti ma non senza qualche emergenza significativa, che possiamo trovare alcuni spunti fecondi.

I principali santuari della Grecia e dell'Asia Minore raccoglievano tradizionalmente resoconti di manifestazioni miracolose della divinità titolare, ed a partire dall'età ellenistica abbiamo sicura documentazione di un certo numero di archivi templari[156].

[154] Il primo ad avervi fatto posto sembra essere stato Mirsilo di Metimna, storico e paradossografo dell'epoca di Tolomeo Fidalelfo (re dal 283/2 al 246). Edizione commentata dei suoi scarsi frammenti in *FGrHist* 477; ampia disamina analitica poi in Jackson 1995.

[155] Traduco da Gabba 1981, 60 (e cfr. tutto 60-62).

[156] Fondamentali oggi Pritchett 1979, 11-14 e *passim*; Chaniotis 1988, 22s.; 53s. (con gli ulteriori rinvii a 53 n. 109); Krug 1992; inoltre Merkelbach 1994, 283-285 e note; e, per qualcuno degli «archives de la piété» nel mondo romano, Scheid 1994 (con i rinvii a 173 n. 1). Altro nella bibl. segnalata nella premessa al cap. V, n. 22.

Con una novità rispetto al passato: ai resoconti 'diretti' dei fedeli, e magari alle elaborazioni sacerdotali con fini più o meno propagandistici (fini che non vengono mai meno, beninteso), si aggiunge e, spesso, si sovrappone una vera a propria letteratura di ἐπιφάνειαι. Nomi come Sirisco Chersonesio e Timachida Rodio dicono ben poco a noi moderni; eppure Sirisco, nel III a. C., fu addirittura onorato dai concittadini con un pubblico decreto per aver «messo industriosamente per iscritto e letto (*sc.* in pubblico) le epifanie della *Parthenos*», cioè di Artemide Taurica[157]; e Timachida, poi divenuto grammatico di qualche notorietà, ancora giovanissimo ricevette nel 99 a. C. dalla βουλή di Lindo (su proposta di suo padre, bisogna dire...) l'incarico ufficiale di redigere l'inventario dei donativi del tempio di Atena Lindia, e soprattutto di raccogliere le ἐπιφάνειαι della dea, che cominciavano dai tempi delle guerre persiane[158]. Sono solo due esempi di un panorama ben più vasto, delle cui proporzioni può dare un'idea il caso stesso di Lindo: per documentare le tre apparizioni di Atena da lui riportate, Timachida non soltanto dichiara di aver attinto «dalle lettere e dagli archivi ufficiali» (*FGrHist* 532 F 1, A 6s.: ἔκ τε τῶν | ἐπ]ιστολῶν καὶ τῶν χρηματ[ισμῶν), ma arriva via via a citare fino a 21 cronisti locali più o meno ignoti, spesso con la formula ἐν τῇ ἐπιστολῇ. E si consideri che l'iscrizione ci è giunta lacunosa, sicché potrebbe esserci stato spazio per altre *auctoritates*!

[157] *IOSPE* I², 344 = *FGrHist* 807 T 1 = Chaniotis 1988, E 7 (pp. 300s.), 2-4: ἐπειδὴ] Συρίσκος Ἡρακλείδα τὰ[ς | ἐπιφαν]είας τᾶς Πα[ρ]θένου φιλ[ο]πόνως] γράψας ἀ[νέ]γνω; cfr. 16s.: ὅτι τὰ]ς ἐπιφανείας τᾶς Π[αρ]θένου ἔγρα]ψε. Vd. Pritchett 1979, 12.

[158] Testo e commento in *FGrHist* 532 F 1; le sole epifanie sono state ripubblicate – con commento tecnico – in Longo 1969, 127-131; recente messa a punto in Chaniotis 1988, T 13 (pp. 52-57). Cfr. inoltre Lippolis 1988-9, 116s. (sulla «erudizione sciorinata dall'autore della *anagraphè*» [p. 117]); Heltzer 1989 (riesame della prima epifania, retrodatata dal 490 al 497 a. C.); Funke 1994 (alcune linee di fondo della storiografia rodia).

Particolare rilievo assumono, nella documentazione a noi pervenuta, le epifanie in contesto bellico, cioè le apparizioni di divinità che – direttamente o indirettamente – vengono in soccorso della città o della popolazione che le venera, durante una guerra, un'invasione o sim. Sulla tematica ci si soffermerà a suo tempo[159]; qui era però importante richiamarla preliminarmente, prima di passare al vaglio di certe altre reliquie – esigue, ma non insignificanti – che ci interessano in modo più diretto.

2.1.2 *Flegonte di Tralle e una possibile silloge ellenistica di storie di fantasmi*

Né le cronache locali ellenistiche di cui abbiamo testimonianze o frammenti, né tantomeno i trattatelli paradossografici più o meno coevi a noi giunti, sembrano documentare sillogi – o anche solo esempi espliciti – di apparizioni/'ritorni' di uomini defunti, cioè 'ghost stories' nel senso pieno del termine. Questo però non significa che non ci sia giunto proprio nulla: si possono infatti riconfigurare induttivamente le tracce di almeno una raccolta ellenistica di storie di fantasmi, o comunque di racconti di spettri riferibili a quell'arco temporale ed a quei contesti socio-letterari.

I primi tre capitoli di quanto oggi leggiamo del Περὶ θαυμασίων di Flegonte di Tralle[160] rappresentano l'unica silloge di storie di fantasmi che la letteratura paradossografica antica ci abbia lasciato. L'opera risale al II d. C. (Flegonte era liberto di Adriano), e ci è giunta fortemente mutila[161]; anche così, comunque,

[159] Cfr. premessa cap. V, § 2 (con i rinvii *ibid.*, n. 22).

[160] Qui risp. **III.1a**; **V.a.2a**; e – in parte – **V.b.2**; ivi rimando fin d'ora per ulteriori dettagli e bibl.

[161] Per via di un guasto meccanico nella tradizione: vd. **III.1a**, n. 1; Stramaglia 1995b, 191-198.

essa riflette palesemente la giustapposizione fra una prima parte – *Mir.* 1-3, appunto – di più vasto respiro ed elaborazione letteraria; ed una seconda – *Mir.* 4-35 – assai più asciutta e soggetta forse ad epitomazione[162], concernente *mirabilia* 'antropologici'.

Argomento, stile e tecnica narrativa dei capp. 1-3 sono fortemente omogenei; i fatti narrati si presumono avvenuti tutti in età ellenistica (tra fine IV e inizi II a. C.), e le strettissime omologie linguistiche e strutturali fra i tre pezzi sono state da tempo messe in rilievo. Ora, le tre storie – e soprattutto 1 e 3 – danno l'impressione che ad un nucleo originario di fatti si siano via via sovrapposte stratificazioni diegetiche posteriori[163]; è arduo ricostruire tutti i dettagli, ma nel complesso sembra imporsi l'idea che dei racconti preesistenti siano stati raccolti e 'adattati' in una silloge tardo-ellenistica (fine I a. C.?), con una mediazione omogeneizzante di tipo sia diegetico che linguistico[164]. A questa silloge avrà attinto l'erudito Flegonte, apportando – non improbabilmente – qualche ulteriore ritocco[165]. In favore di una simile ricostruzione depongono più elementi. Il più importante è che due dei tre racconti in questione riemergono i n s i e m e in uno scritto posteriore a Flegonte, ma in una forma che fa escludere una dipendenza dal nostro paradossografo (§ 2.2.1).

Sarebbe arrischiato spingersi oltre su questa strada. Qui interessa ribadire che un'origine delle tre storie nella piena età elle-

[162] Il «forse» va sottolineato: l'ipotesi di un intervento epitomatorio parziale ha i suoi fondamenti (vd. Stramaglia 1995b, 193 e n. 8), ma ha anche ragione Delcroix 1996, 426-428 – in un'ottica più generale – a insistere su certa caratteristica 'secchezza' stilistica e strutturale delle opere paradossografiche, e sull'opportunità di non ricondurla invariabilmente a lacune ed epitomazioni.

[163] Cfr. **III.1a**, n. 1; **V.b.2**, n. 1.

[164] Ipotesi di E. Rohde, perfezionata da P. Wendland: vd. **V.b.2**, n. 1 (*sub fine*).

[165] Un eventuale esempio in questo senso potrebbe essere l'oscuramento dell'originaria forma epistolare in *Mir.* 2 (vd. *infra* nel testo); anche se, in generale, verso le sue fonti Flegonte sembra mostrare una certa «disinclination to edit» (Hansen 1996, 21; cfr. 20).

nistica, al di là di aggiunte e interventi successivi, è resa virtualmente certa da una analisi di dettaglio dei singoli racconti[166]. Muovendo da tale presupposto, si possono valorizzare meglio alcune caratteristiche di questi testi che mostrano come la 'ghost story' antica, nelle sue prime manifestazioni come 'sottogenere' autonomo per noi ricostruibili, segua sostanzialmente i canoni della storiografia ellenistica di tipo locale, antiquario. Il tipo di fonti citate, innanzi tutto: a prescindere dal problema della loro veridicità (su ciò § 2.5), e dell'esistenza stessa degli informatori dai quali si afferma di dipendere, sembra di poter dire che tali informatori in *Mir.* 1-3 si configurano come cronisti occasionali, piuttosto che come veri e propri *auctores*[167]. Non meno importante, la forma epistolare della narrazione[168]: in Flegonte essa sopravvive solo nel cap. 1, ma sappiamo da altra fonte che figurava pure per la vicenda narrata nel cap. 2, ed è possibile che esistesse in origine anche per l'odierno cap. 3. Non si trattava soltanto di un espediente diffusissimo in età ellenistica – epoca d'auge dei romanzi epistolari, fra l'altro –, ma anche della forma che poteva essere data a resoconti 'storici' di ἐπιφάνειαι, come si è visto per più d'una delle fonti di Timachida nella *Cronaca di Lindo* (§ 2.1.1).

Si può fare qualche ipotesi sul 'milieu' di provenienza, e magari sull'archivio – se ce ne fu uno – da cui attinse l'ignoto compilatore della silloge che abbiamo tentato di delineare? Forse sì, ancora alla luce del ruolo degli archivi templari nel campo delle ἐπιφάνειαι. È stato ripetutamente messo in rilievo che in *Mir.* 2 e 3 l'oracolo delfico svolge un ruolo centrale – esplicitato fra l'altro attraverso oracoli riportati *in extenso* –, e l'ambientazione è eminentemente etola[169]. Ora, è noto che sul santuario di

[166] Secondo quanto si è cercato di fare nel commento a **III.1a-b**; **V.a.2a-b**; **V.b.2**.
[167] Cfr. **III.1a**, nn. 1 e 25; **V.a.2a**, n. 1; **V.b.2**, n. 1.
[168] Per fonti e bibl. su quanto segue nell'esposizione vd. **III.1a**, n. 25.
[169] Cfr. **V.a.2a**, nn. 1 e 53; **V.b.2**, n. 1.

Delfi gli Etoli esercitarono una lunga egemonia, venuta meno solo dopo la vittoria romana nel *bellum Antiochicum* (191-188 a. C.)[170]: non sembra quindi inverosimile che almeno le due storie in questione potessero provenire dagli archivi del santuario delfico[171], magari attraverso la mediazione di sillogi locali – etole – di *mirabilia*[172].

2.1.3 *Una raccolta romana di morti apparenti (e alcune mediazioni culturali)*

Per trovare altra documentazione nella letteratura antiquaria dovremo spostarci adesso a Roma, ed entrare nel campo delle 'morti apparenti'[173]. L'argomento fu di quelli assai discussi nell'antichità, per i vari risvolti che una morte apparente poteva comportare per più categorie di persone. Ai medici, innanzi tutto, spettava il delicato compito di sancire il decesso di un individuo, per evitare che questi si risvegliasse poi sul rogo, oppure – se inumato – nella tomba[174]. I legislatori, dal canto loro, dovevano stabilire un limite di tempo entro cui fosse fatto obbligo di cremare o inumare un cadavere[175]. Taumaturghi e 'uomini divini' appro-

[170] Vd. **V.b.2**, n. 1.

[171] Che naturalmente non mancava di eternare epifanie in cui fosse stato in qualche modo coinvolto: cfr. *e. g.* Diod. XI, 14, 4; Pritchett 1979, 12 e n. 8. Con ogni probabilità il santuario avrà avuto pari interesse a conservare resoconti di apparizioni bensì 'umane', ma che comunque enfatizzavano la centralità del suo ruolo (anche attraverso oracoli riportati *verbatim*), come appunto le vicende narrate in Phleg., *Mir.* 2 e 3.

[172] A una dipendenza delle due storie da «superstizioni popolari etole» pensava già Zeller 1883-1910, 297s.

[173] Sullo 'Scheintod' nell'antichità greco-latina, fonti e bibl. sono ben vagliate nel lavoro complessivo di Grassl 1985-6. In quanto segue darò per scontato il rinvio a questo contributo e a quanto ivi segnalato, aggiungendo solo qualche eventuale integrazione.

[174] Cfr. Grmek 1987.

[175] Cfr. **III.1a**, n. 9.

fittavano talora di una morte apparente per compiere una plateale 'performance', risvegliando magari il presunto morto durante il corteo funebre[176]. Ed i filosofi, naturalmente, non potevano non interrogarsi sulle sorti dell'anima durante la più o meno lunga sospensione delle attività vitali[177]. Non stupisce che una letteratura sull'argomento sorgesse un po' per tutti questi settori, ed alcune opere diventarono celebri nell'antichità, come quella di Eraclide Pontico *Sulla morta apparente* (Περὶ τῆς ἄπνου, frr. 76-89 Wehrli²)[178]. Ovvio altresì lo sfruttamento del motivo nella finzione letteraria, e in particolare nel romanzo[179].

In questa produzione così vasta ed eterogenea, gli scritti che assumono maggiore interesse sono quelli dei filosofi: non tanto per le teorie sostenute, quanto per gli esempi su cui di volta in volta le discussioni si basavano. Se si scandagliano infatti le sparse testimonianze a noi giunte, si scopre che non sempre quegli esempi sono riconducibili a catalessi, a sospensioni apparenti della vita umana: in certi casi abbiamo veri e propri racconti di fantasmi, storie di individui tornati dall'oltretomba non come uomini destinati a riprendere le proprie funzioni vitali, ma come inquietanti 'revenants'. Gli antichi non sembrano aver prestato particolare attenzione a distinguere questi casi, riportati di norma come gli altri sotto l'etichetta di ἀναβιώσεις[180]; ma per noi è

[176] I due casi più noti hanno come protagonisti risp. Empedocle (Diog. Laert. VIII, 67-69, che riprende varie fonti, fra cui lo scritto di Eraclide Pontico cit. *infra* nel testo) ed Apollonio di Tiana (Philostr., *V. Apoll.* IV, 45). Sul motivo vd. ora Pelaez del Rosal 1983; e soprattutto Fischbach 1992, 113-154 (mondo greco-latino).

[177] Vd. § 2.2.1; e anche premessa cap. V, n. 25.

[178] Cfr. Plin., *N. h.* VII, 53, 175 (= fr. 81 Wehrli²): *nobile illud apud Graecos volumen Heraclidis*. Sull'opera vd. Gottschalk 1980, 13-36, con le precisazioni e rettifiche di Repici 1982, 175-177; Scarborough 1983-4, 167-170; Mansfeld 1985, 203-205.

[179] Qualche esempio in **III.1a**, n. 17. Nell'ambito di una vasta bibl. sul tema, spiccano adesso Wesseling 1993, 73-119; MacAlister 1996, 84-114 e *passim*.

[180] Per due analisi 'discretive' in questo senso vd. risp. **III.1a**, n. 9; *supra*, § 1.4.3.

ovviamente cruciale cercare di individuare quali scritti, nella letteratura antica su morti apparenti e 'risurrezioni', abbiano dato spazio – soprattutto, spazio più che occasionale – a storie di fantasmi 'camuffate' nel modo che si è detto. I testi più rilevanti sono appunto alcuni trattat(ell)i filosofici o para-filosofici di ambito greco, sui quali si tornerà fra breve (§ 2.2.1-3). Si può peraltro ricostruire almeno un esempio romano di pari interesse: un esempio che non appartiene alla letteratura filosofica, ma a quella antiquaria, e ci riporta dunque – in parte anche come epoca – alla documentazione ellenistica trattata nel paragrafo precedente.

È noto l'interesse per il meraviglioso di Varrone, il grande erudito del I a. C., la cui vastissima produzione annoverava fra l'altro un logistorico specificamente dedicato agli *Admiranda*, che dai frammenti rimasti appare in linea con la tradizione paradossografica ellenistica[181]. Ora, ci sono buoni motivi per ritenere che Varrone, nelle *Antiquitates rerum humanarum*, avesse raccolto una serie di 'morti apparenti' ordinate alfabeticamente, e che della parte iniziale di questa perduta compilazione restino tracce in Valerio Massimo, Plinio il Vecchio e Granio Liciniano[182]. La provenienza varroniana è arguibile per due storie in Valerio Massimo[183]; esplicita per tre storie, arguibile per altre

[181] Sull'interesse di Varrone per il meraviglioso, e sull'intricatissima questione del titolo preciso e dell'argomento del logistorico qui richiamato (i cui frammenti sono in Bolisani 1937, 56-61), rinvio senz'altro a Delcroix 1996, 428s.

[182] Vd. la lucida ricostruzione di Münzer 1897, 115. Per il frequente ricorso di Varrone all'ordinamento alfabetico cfr. inoltre Daly 1967, 51-54; 56s.

[183] I, 8, 12 (stesse vicende che in Plin., *N. h.* VII, 53, 173: ma vd. nota successiva). Cfr. Münzer 1897, 115.

quattro in Plinio[184]; sicura per una storia, arguibile per un'altra in Granio Liciniano[185].

Il 'dossier' complessivamente ricostruibile, seppur limitato e dai confini incerti, assume importanza per più versi. Sul piano del contenuto, almeno un caso sicuramente presente in Varrone ed un altro di assai probabile attribuzione alla sua raccolta rappresentano ben più che storie di morti apparenti: nel primo, quello dei fratelli Corfidii[186], il fratello caduto in catalessi racconta di aver parlato durante la propria 'morte apparente' con l'altro fratello, ma ciò era avvenuto d o p o che quegli era frattanto morto – e in modo definitivo, non apparente (colloquio con un vero e proprio fantasma di defunto, dunque); nel secondo caso, quello di Gabieno, a tornare dall'aldilà è chiaramente un 'revenant' – con la testa quasi mozza, oltretutto[187]! Gli altri esempi sono 'normali' morti apparenti, oppure vengono accennati dalle nostre fonti in modo troppo sommario; ma alla luce di quanto si è visto, non è affatto improbabile che la silloge varroniana contenesse anche altri veri e propri racconti soprannaturali, sicché la sua perdita quasi totale risulta particolarmente dolorosa per lo studio della 'ghost story' antica.

Comunque, non è soltanto il contenuto della raccolta di Varrone a offrire spunti interessanti, ma anche la sua fortuna. Vi si

[184] Derivazione esplicita: §§ 176s. = Varr., *Ant. rer. hum.* I, fr. *10 Mirsch; provenienza arguibile: § 173 (tre storie, due delle quali figuravano già in Val. Max. I, 8, 12; in una di queste vicende c'è però in Plinio almeno un dettaglio in più, il che induce a pensare che, come di norma [Münzer 1897, 105-118, poi *opinio communis*; p. 115 sul nostro passo], Plinio attinga alla stessa fonte di Valerio Massimo, senza la mediazione di quest'ultimo); §§ 178s. (la storia qui in **V.b.1**; vd. ivi, n. 1).

[185] Risp. *Hist.* XXVIII, 17-21 (stessa vicenda – i fratelli Corfidii – che in Plin., *N. h.* VII, 53, 176s., ma con almeno un dettaglio in più: da escludere dunque una mediazione attraverso Plinio; vd. Münzer 1897, 115; 279; Scardigli 1983, 32s.); 14-16 Criniti (derivazione varroniana prospettata da Münzer 1897, 115).

[186] Vd. ancora nn. 184s.

[187] Vd. **V.b.1** e n. 1.

riflette infatti uno degli atteggiamenti tipici dei generi 'alti' allorché includono materiali sentiti come 'bassi', quali appunto storie di fantasmi *et sim.* Quei materiali possono essere inseriti, magari adattati, ma è necessario prenderne in qualche modo le distanze per ribadirne l'inferiorità rispetto agli scopi precipui dell'opera che si sta scrivendo. La presa di distanza può avvenire anche con procedimenti diegetici *ad hoc*, quale la metadiegesi ('racconto nel racconto')[188]; ma il modo più comune è quello di far seguire ai *miracula* riportati la specificazione che ad essi non se ne aggiungono altri perché «gli altri» sono troppo favolosi, o magari perché nel frattempo ci si è stancati di questa operazione che esula dal *docere*, o altro del genere. Ecco dunque che Plinio e Granio Liciniano chiudono le loro trattazioni sulle morti apparenti, nelle quali sono confluiti appunto i materiali varroniani, con formule di 'distacco' significativamente vicine a quelle che si leggono in analoghe sillogi o discussioni antiche[189]. Nel complesso, sono dichiarazioni che sanno di resipiscenza: ma è una resipiscenza che la dice lunga su come una certa fascia intellettuale da un lato ostentasse distacco verso i *mirabilia*, e magari criticasse chi aveva mostrato in materia un interesse non 'scientifico'[190]; dall'altro non sapesse rinunciare al fascino di quei racconti straordinari, e alla loro sicura presa sul pubblico dei lettori (vd. anche *infra*, § 2.4.3).

[188] Vd. *infra*, §§ 2.3 e n. 255; 2.5 n. 366.

[189] Cfr. Plin., *N. h.* VII, 53, 179 (cit. *infra*, n. 209); Gran. Licin., *Hist.* XXVIII, 22 Criniti (*Multa m*[*irabi*]*lia omittenda in his hi*[*st*]*oriis existimavi, nec opplendae sunt huiusmodi cognitionibus chartulae, cum satis pependit usus eqs.*); e inoltre *i. a.* Ps.-Aristot., *Mir. ausc.* 101b; Apollon., *Hist. mir.* 6, 2f; Plin., *N. h.*, praef., 12s.; Plut., *Rom.* 28, 10; Gell. IX, 4, 11s. (*Haec* [*sc. mirabilia*] *atque alia istiusmodi plura legimus; sed cum ea scriberemus, tenuit nos non idoneae scripturae taedium nihil ad ornandum iuvandumque usum vitae pertinentis*).

[190] Tipiche le critiche in questo senso rivolte a Catone il Vecchio per gli *admiranda* inseriti nelle sue *Origines* (Corn. Nep., *Cat.* 3, 4). Cfr. Delcroix 1996, 428.

2.2.1 *Il ruolo dei filosofi: indagini sull'anima, raccolte di 'risurrezioni'. Proclo e Naumachio*

Lasciamo adesso gli 'antiquari', e passiamo ai filosofi. In realtà i materiali non cambiano granché, ma entrano in gioco alcuni fattori di primaria importanza. Il passo di Origene (§ 2) ne indicava già uno: nella più vasta cerchia di quanti hanno documentato il manifestarsi di realtà straordinarie ad occhi umani, i filosofi occupano un ruolo di spicco in virtù della loro maggiore onorabilità e attendibilità. Essi dunque non soggiacciono, fra i pagani, ai sospetti di mendacio che altrimenti investono chi scriva di simili cose. Vedremo che i filosofi non erano così immuni da critiche, ma il bilancio di Origene aveva certo ragione nell'enfatizzare il ruolo degli scritti di filosofi più o meno 'professionisti', dai presocratici fino ai neoplatonici, dedicati a certi aspetti del soprannaturale. Ed è notevole che a confermare un tale 'penchant' dei filosofi per il meraviglioso sia un luogo programmatico – benché di tutt'altro genere – come il proemio delle *Storie vere* di Luciano: scrivere «molte cose mostruose e favolose»[191] era diventata ormai «un'abitudine anche per quelli che si professano filosofi»[192]. Nel leggere questo passo, lo scoliasta[193] pensava subito a Platone e al mito della 'risurrezione' di Er (*Resp.* X, 614b ss.); e che fossero proprio quelli i temi correnti nella trattatistica in parola, ce lo fa capire la stessa esemplificazione origeniana (ancora § 2) di autori ed opere del settore: se infatti Origene fa una menzione solo generica di Crisippo e Pitagora, ciò che ci è rimasto o si può ricostruire degli scritti da lui citati con precisione – il Περὶ ψυχῆς di Plutarco e il Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς di Numenio – mostra che tali opere si proponevano lo studio della

[191] *Ver. hist.* I, 2: τῶν παλαιῶν ποιητῶν τε καὶ συγγραφέων καὶ φιλοσόφων πολλὰ τεράστια καὶ μυθώδη συγγεγραφότων.
[192] *Ver. hist.* I, 4: ὁρῶν ἤδη σύνηθες ὂν τοῦτο καὶ τοῖς φιλοσοφεῖν ὑπισχνουμένοις.
[193] P. 18, 17-19 Rabe. Vd. ora Georgiadou-Larmour 1998, 13.

natura e dei destini dell'anima muovendo fra l'altro da casi di 'ritorni in vita' e simili[194]. Centrale era appunto il mito platonico di Er, insieme modello e oggetto di riflessione per tutta l'antichità; da esso prendeva le mosse buona parte di una letteratura 'specialistica' volta ad e s e m p l i f i c a r e e analizzare ἀναβιώσεις e fenomeni correlati.

Possiamo farci un'idea abbastanza chiara di questi testi, e del perché fossero letti da un pubblico vasto e interessato (§§ 2.4.2-3), grazie soprattutto ad uno dei *Saggi* di Proclo sulla *Repubblica* di Platone: quello, non a caso, dedicato al mito di Er. L'indagine dell'ἀναβίωσις vera e propria del personaggio (*Resp.* X, 614b, 4-8), e l'esigenza di confutare le obiezioni mosse in proposito dall'epicureo Colote, danno occasione a Proclo per ricordare che «molti fra gli antichi raccolsero resoconti analoghi su individui che, dopo essere stati creduti morti, erano poi tornati in vita»[195]. Fra questi *auctores*, Proclo cita Democrito[196] solo di passaggio, mentre da altri due desume una serie di storie che vanno a costi-

[194] Per Plutarco, cfr. spec. frr. 176 e 178 Sandbach; per Numenio si possono cautamente raggiungere conclusioni analoghe, in base ai passi del commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* ritenuti con varia plausibilità come tributari dello scritto numeniano (anche se l'entità e, per alcuni, l'esistenza stessa di una tale dipendenza sono fortemente controverse: vd. la rassegna analitica in De Paolis 1986-7, 227-229; i capitoli in questione del commento al *Somnium* sono I, 10-12, suddivisi e attribuiti dalla 'Quellenforschung' nei modi più vari). E comunque è un dato di fatto che Numenio stesso fu tra coloro che trattarono del mito di Er, come si evince dal fr. 35 des Places (vd. ultimamente Georgiadou-Larmour 1998, 10-13, con bibl.). Per ulteriori trattati sull'anima che affrontavano ἀναβιώσεις e sim., di autori non solo greci ma anche latini (cfr. *e. g.* il platonico Cornelio Labeone *ap.* Aug., *De civ. Dei* XXII, 28 [II, p. 622, 1-5 Dombart-Kalb^5] = fr. 11 Mastandrea), una panoramica sempre molto utile è in Wendland 1911b, 25-27; altro nella premessa al cap. I, n. 21, e qui di seguito.

[195] *In Plat. Remp.* II, p. 113, 6-9 Kr.: Τὴν μὲν περὶ τῶν ἀποθανεῖν δοξάντων, ἔπειτα ἀναβιούντων ἱστορίαν ἄλλοι τε πολλοὶ τῶν παλαιῶν ἤθροισαν καὶ Δημόκριτος ὁ φυσικὸς ἐν τοῖς Περὶ τοῦ Ἅιδου γράμμασιν. La trattazione su storie e autori in questo campo prosegue fino a p. 116, 18; buone osservazioni complessive al riguardo in Tarán 1987, 266s.

[196] *Sull'Ade*: *VS* 66 B 1; vd. nota precedente.

tuire un'avvincente silloge di 'ritorni' dalla morte[197]: il primo autore è il peripatetico Clearco[198], il secondo un assai più oscuro Naumachio Epirota. Su quest'ultimo dovremo adesso soffermarci.

Unica fonte sicura su Naumachio è lo stesso Proclo[199]; dai suoi dati si evince che Naumachio era vissuto verso la metà del IV d. C., e che aveva scritto una monografia su due questioni: la risurrezione di Er, ed una delle aporie ad essa legate. Da questo libro Proclo trae e sunteggia quattro resoconti di 'risurrezioni', che rappresentano quasi certamente la totalità degli *exempla* raccolti da Naumachio[200]. Sono storie del massimo interesse, per più motivi: primo, perché due di esse (qui **III.1b**; **V.a.2b**) sono vere e proprie vicende di 'revenants' – e le altre non ne sono troppo lontane –; secondo, perché quelle due storie figuravano già in Flegonte (qui **III.1a**; **V.a.2a**); terzo, perché Flegonte non viene menzionato come fonte nei sunti di Naumachio dati da Proclo (che pure è abbastanza attento nel riportare gli *auctores* di Naumachio, veri o presunti[201]), e diversi elementi mostrano che Naumachio dipendeva non dal paradossografo adrianeo, ma dalla o dalle fonti stesse

[197] Senza contare casi affini sparsi anche più avanti nella trattazione, come quello della visione 'estatica' di Empedotimo (*In Plat. Remp.* II, p. 119, 18-27 Kr. = Heraclid., fr. 93 Wehrli²; e cfr. pp. 121, 26 - 122, 11 = fr. 91).

[198] *In Plat. Remp.* II, pp. 113, 19 - 115, 6 Kr. = Clearch., *De somn.*, fr. 8 Wehrli² (e cfr. pp. 122, 22 - 123, 12 = fr. 7, dalla stessa opera).

[199] *In Plat. Remp.* II, pp. 115, 7 - 116, 17; 329, 4-25 Kr. Per ulteriore, dubbia documentazione sul personaggio e bibl. sul suo conto vd. **V.a.2b**, n. 1

[200] È difficile intendere altrimenti *In Plat. Remp.* II, p. 329, 4-10 Kr.: Δεῖ δὲ μηδὲ τὴν τῶν πρὸ ἡμῶν τινος ἐπιβολὴν ἀποκρύψασθαι, Ναυμάχιον λέγω τὸν Ἠπειρώτην, οὗ καὶ πρότερον ἐμνήσθην (pp. 115, 7 - 116, 17) τὰς ἱστορίας παρατιθέμενος τῶν ἀναβίωσιν ἐχόντων ἃς ἐκεῖνος ἤθροισεν («Neppure si deve passare sotto silenzio il contributo di uno dei nostri predecessori, voglio dire Naumachio Epirota, di cui ho fatto menzione già in precedenza, proponendo le storie di redivivi che quegli aveva raccolto»). Oltretutto l'opera di Naumachio era in un solo libro, dunque di 'capienza' limitata (μονόβιβλον συγγραψάμενος: p. 329, 9).

[201] Cfr. *In Plat. Remp.* II, pp. 115, 13-15; 116, 15-17 Kr.

cui già Flegonte aveva attinto[202]. Non c'è comunque da pensare che da quella o quelle fonti Naumachio avesse desunto anche gli altri due suoi racconti riportati da Proclo, e che dunque tali racconti (su Eurinoo di Nicopoli e Rufo di Filippi: *In Plat. Remp.* II, pp. 115, 15 - 116, 2 Kr.) potessero aver figurato un tempo nella parte del trattato flegonteo oggi perduta: la cronologia interna delle due vicende sembra escludere una tale eventualità[203]. Proclo, d'altronde, dichiara di riproporre i racconti di 'risurrezioni' «che quegli (*sc.* Naumachio) aveva raccolto»[204]: il che suggerisce che Naumachio avesse attinto a più fonti.

La comunanza almeno parziale di fonti tra Naumachio/Proclo e Flegonte è un fatto notevole, ma tutt'altro che isolato: sia le raccolte antiquarie che le indagini 'filosofiche' attingevano agli stessi repertori di *exempla*. Repertori suscettibili di ampliarsi con ricerche più approfondite, come appunto quelle condotte da Flegonte e Naumachio, ma che avevano alla base un certo numero di 'pezzi d'obbligo'. Primi fra tutti gli intramontabili Aristea di Proconneso, Ermotimo di Clazomene, Epimenide di Cnosso, Abari Iperboreo, che entravano in causa – di solito insieme, spesso con ulteriore compagnia – in opere così diverse come le *Historiae mirabiles* di Apollonio (1-4; cfr. 5s.), la *Naturalis historia* di Plinio (VII, 53, 174s.), gli *Stromata* di Clemente Alessandrino (I, 133, 2), i saggi procliani sulla *Repubblica* (II, p. 113, 22-26 Kr.)...[205]. Non c'è da stupirsi che Celso contrapponesse alla risurrezione di Cristo proprio questi *exempla* nel suo *Discorso vero*, e che Origene dovesse dare il meglio di sé per confutarlo (*C. Cels.* III, 26-35). Insomma: fra ricerca antiquaria e indagine filosofica

[202] Ancora fondamentale l'analisi di Rohde 1877-1901, 177s.; 183s.

[203] In questa conclusione sarei ora più drastico rispetto a Stramaglia 1995b, 197 e n. 26, ove comunque rinvio per un'analisi di dettaglio.

[204] ἃς ἐκεῖνος ἤθροισεν: cfr. *supra*, n. 200.

[205] Su queste e analoghe figure 'sciamaniche' mi limito a rinviare alla trattazione complessiva di Burkert 1962-72, 147-165.

cambiavano le finalità, non i materiali; e che questa osmosi fra generi diversi fosse un fenomeno diffuso, nel quadro delle disparate fonti greco-latine che ci hanno tramandato racconti di fantasmi, lo illustrano bene alcune delle storie qui raccolte (**I.a.1-4**; **III.1** e **III.3-4**; etc.).

2.2.2 *L'ambizioso progetto di Damascio*

Sul finire dell'antichità, una delle voci estreme del paganesimo tentò una *summa* del fantastico con un'ampiezza senza precedenti; si tratta ancora una volta di un'opera perduta, ma quanto ne sappiamo è più che sufficiente ad assicurarle un ruolo di primo piano nel nostro discorso.

Nella Costantinopoli del IX secolo, il patriarca Fozio legge e sunteggia, nella sua monumentale *Biblioteca*, due opere del neoplatonico Damascio di Damasco (ca. 460 - dopo il 538): una è la biografia di Isidoro, maestro di Damascio (codd. 181; .242)[206]; dell'altra (cod. 130) non si fornisce in realtà una denominazione unitaria, ma si elencano i titoli di quattro diversi λόγοι di contenuto omogeneo. Purtroppo la notizia foziana è particolarmente frettolosa e, vuoi per imprecisioni di Fozio, vuoi per corruttele nella tradizione testuale, i titoli come oggi li leggiamo sembrano aver subito varie alterazioni[207]. Anche così, comunque, ci rendia-

[206] Sull'opera vd. **V.c.3**, Bibl.

[207] La parte in questione viene così stampata nell'attuale edizione d'uso della *Biblioteca* (Henry 1960, 104 = *Bibl.* 130, 96b, 37-43): Ἀνεγνώσθη Δαμασκίου (non ἐκ Δαμασκίου, si noti: il che significa, in base alle consuetudini foziane in proposito, che il 'codice' presuppone una lettura integrale dell'opera) λόγοι δ', ὧν ὁ μὲν πρῶτος ἐπιγραφὴν ἔχει περὶ παραδόξων ποιημάτων κεφάλαια τνβ', ὁ δὲ δεύτερος παραδόξων <περὶ> δαιμονίων διηγημάτων κεφάλαια νβ', ὁ δὲ τρίτος περὶ τῶν μετὰ θάνατον ἐπιφαινομένων ψυχῶν παραδόξων διηγημάτων κεφάλαια ξγ', ὁ δὲ τέταρτος καὶ παραδόξων φύσεων κεφάλαια ρε'. Ci sono tali e tante piccole oscurità e – soprattutto – disomogeneità fra i singoli titoli, che risulta arduo credere che la titolatura data da Damascio ai quattro λόγοι fosse proprio questa (le spiegazioni di

mo conto che Damascio aveva messo mano a una vera e propria «somme sur le merveilleux»[208]. Il primo λόγος raccoglieva – con ogni probabilità – παράδοξα relativi a dèi (352 capitoli); il secondo, παράδοξα relativi a demoni (52 capitoli); il terzo, «63 capitoli di storie straordinarie riguardo ad anime apparse dopo la morte»; il quarto, παράδοξα relativi alla natura (105 capitoli). È una strutturazione palesemente neoplatonica: ciascuna sezione raccoglie παράδοξα da una delle istanze del cosmo, scendendo dagli dèi ai demoni all'uomo alla natura.

La terza sezione dell'opera c'interessa ovviamente in modo particolare. Per l'argomento, innanzi tutto: Damascio raccoglieva non più racconti di 'risurrezioni' – fra i quali potevano magari annidarsi storie di fantasmi più o meno occasionali –, ma veri e propri resoconti di apparizioni dopo la morte, cioè 'ghost stories'. Faceva insomma quel passo in più che un Plinio si era rifiutato di muovere, dichiarando al termine della sua trattazione sulle 'morti apparenti': «Ci sono anche esempi di persone apparse dopo la sepoltura: ma noi indaghiamo ciò che è opera della natura, non i prodigi»[209]. Non meno interessanti dell'argomento in sé sono le probabili modalità di selezione e presentazione degli *exempla*,

Westerink 1977, 13 e n. 16 non bastano). Alla luce della ben nota sistematicità damasciana – che del resto traluce anche attraverso questo disordine –, credo che colga nel segno almeno nelle linee portanti la pur drastica riconfigurazione dei titoli proposta da Asmus 1909, 430. Secondo questa ricostruzione, l'opera nel suo complesso si sarebbe intitolata: Παραδόξων διηγημάτων λόγοι δ΄, e le quattro sezioni avrebbero recato i seguenti titoli specifici:

1. Παραδόξων περὶ <θεῶν> διηγημάτων κεφάλαια τνβ΄.
2. Παραδόξων περὶ δαιμόνων διηγημάτων κεφάλαια νβ΄.
3. Παραδόξων περὶ τῶν μετὰ θάνατον ἐπιφαινομένων ψυχῶν διηγημάτων κεφάλαια ξγ΄.
4. Παραδόξων <περὶ> φύσεων <διηγημάτων> κεφάλαια ρε΄.

[208] [Westerink-]Combès 1986, XXXV.

[209] *N. h.* VII, 53, 179: *Post sepulturam quoque visorum exempla sunt, nisi quod naturae opera, non prodigia, consectamur.*

quali si possono ricostruire dal confronto con le reliquie – ben più consistenti – della *Vita di Isidoro*. Si è notato da tempo che questo scritto fornisce ampia esemplificazione per ciascuna delle quattro categorie dell'opera sui παράδοξα[210]: e per quel che riguarda le storie di fantasmi, il filtro foziano non impedisce di cogliere nella *Vita di Isidoro* alcuni esempi particolarmente notevoli e ben presentati, a sfondo perlopiù filosofico-autobiografico[211]. Non è solo un generico rapporto di analogia ciò che spinge ad accostare i due scritti, ma anche un'arguibile comunanza di contenuti: è difficile credere che la raccolta di παράδοξα includesse solo esempi diversi da quelli compresi nella *Vita di Isidoro*. Tanto più che l'unica storia conservata da una fonte antica, per la quale si possa argomentare con buone probabilità una provenienza dal λόγος di Damascio sui fantasmi, riflette le medesime caratteristiche – a cominciare dall'elemento filosofico-autobiografico – che informano la biografia di Isidoro e le storie straordinarie ivi narrate[212].

Fozio stesso, d'altra parte, riconosce una certa abilità stilisti-

[210] Cfr. la ricca casistica raccolta da Asmus 1909, 430-432; 1911, 210; 211s.

[211] Dagli esempi segnalati da Asmus (vd. nota precedente) trasceglierei in particolare *V. Isid.* 63 = **V.c.3**; 69 (spec. p. 98, 13s.); 148; 253 (= fr. 168); fr. 7 Zintzen.

[212] La vicenda in questione è riportata da Agazia, cit. **IV.1**, n. 16; la dipendenza di Agazia dai Παράδοξα di Damascio è stata plausibilmente prospettata da Hadot 1978, 23 n. 31; cfr. poi Hoffmann 1994, 565s. Una derivazione dai Παράδοξα fu suggerita anche per una lunga citazione presso Giovanni Filopono (*In Aristot. Meteor. I*, pp. 116, 36 - 117, 27 Hayduck), in cui Damascio dichiarava di far suo, ritenendolo ἔργον... οὐ μῦθον (p. 117, 10), il racconto escatologico di Empedotimo secondo cui la Via Lattea sarebbe stata la via di transito delle anime nell'Ade celeste. La pertinenza di questo passo ai Παράδοξα (Kroll 1901b, 2041s., sulla scia di altri) è stata avversata con buoni argomenti (Westerink 1977, 12; [Westerink-]Combès 1986, XXXIX-XLI; Hoffmann 1994, 579); ma nulla vieta di pensare che, anche se la citazione presso Filopono proveniva da un qualche scritto di Damascio sui *Meteorologica* aristotelici (Westerink, Combès, Hoffmann), il damasceno non avesse incluso p u r e nei Παράδοξα la storia di Empedotimo, a lui ben nota. È un dato di fatto che quella storia rappresentava un vero 'classico' della trattatistica Περὶ ψυχῆς (*supra*, § 2.2.1; *infra*, § 2.2.4; e diffusamente Rohde 1894-1916, 426s. n. 1; 652s. n. 2).

ca all'opera sui παράδοξα (*Bibl.* 130, 97a, 5-7), e altrove (*Bibl.* 166, 111b, 32-35) include Damascio in un elenco di autori di narrativa, ponendolo senz'altro sulla scia del 'romanzo fantastico' di Antonio Diogene (§§ 2.3; 2.4.3)[213]. È indimostrabile, ma virtualmente certo, che il patriarca avesse in mente proprio il Damascio dei παράδοξα. In definitiva il λόγος di Damascio sulle apparizioni *post mortem* sembra imporsi fra i precursori antichi del moderno libro di 'fiction' soprannaturale, e per tutte le quattro sezioni di *Storie straordinarie* la perdita è davvero da rimpiangere. Tanto più che l'opera, verosimilmente sfruttata da Teofilatto Simocatta nel VII secolo per la sezione sulla natura[214], e letta appunto da Fozio nel IX, ancora negli stessi tempi e luoghi in cui Fozio operava potrebbe essere rientrata in un peculiarissimo progetto editoriale. Lo si vedrà a suo tempo (§ 2.4.3).

2.2.3 *L'epistola di Plinio sui fantasmi*

Autori ed opere fin qui considerati rappresentano certo non più che una parte della letteratura filosofica che – in forme più o meno (in)dirette – si occupava di storie di fantasmi. Spiace, ad esempio, non avere le idee più chiare sul contributo di Crisippo in questo campo[215]; e restiamo con il sospetto che figure come Eraclide Pontico abbiano svolto un ruolo ben più significativo di quanto i frammenti superstiti lascino arguire[216]. C'è però almeno

[213] Questo ha portato talora ad individuare in Antonio Diogene una vera e propria fonte dei Παράδοξα di Damascio (vd. in dettaglio Hoffmann 1994, 566), ma in realtà non sussiste alcun indizio positivo in tal senso. Anzi, il passo di Fozio n o n può essere essere addotto a riprova di una dipendenza diretta da Antonio per nessuno dei vari autori ivi citati (Luciano, Giamblico, etc.): lo ha ben mostrato Morgan 1985, 487-490 (con alcune importanti osservazioni su Damascio a 488 n. 59).

[214] Cfr. Marković 1954, 132; 133; 135.

[215] Specie alla luce di testimonianze come quelle citt. *supra*, § 1.3, in apertura.

[216] Cfr. *infra*, § 2.2.4; premessa cap. I, § 2 e n. 17.

un altro scritto conservato che si può ricondurre a questo tipo di letteratura, e che per vari motivi – non ultimo, la sua fama straordinaria – merita qui attenzione: alludo, naturalmente, alla lettera di Plinio il Giovane sui fantasmi (*Epist.* VII, 27)[217].

L'epistola s'incentra espressamente su una *quaestio* filosofica, seppur enunciata in termini non tecnici: se, cioè, si possano spiegare le apparizioni di *phantasmata* accettando la teoria democritea degli εἴδωλα o meno[218]. Come di norma, alla posizione del problema (§ 1) fanno seguito gli *exempla* (nessuno corredato di fonti esplicite): il primo è tratto dalla storia recente (§§ 2s.); il secondo è la famosa vicenda della 'casa infestata' di Atene (§§ 4-11 = **I.a.2**); il terzo è un episodio avvenuto nella servitù di Plinio, e da lui interpretato come prefigurazione della propria mancata incriminazione sotto Domiziano (§§ 12-14)[219]. Agli esempi, in realtà, non fa seguito una presa di posizione più o meno argomentata, poiché Plinio (§§ 15s.) si limita a rimettere la faccenda alla superiore *eruditio* del destinatario della missiva, Licinio Sura: il potentissimo braccio destro di Traiano, già interpellato in altra lettera a proposito di un *miraculum* della natura (*Epist.* IV, 30, su una fonte intermittente: tipica tematica paradossografica)[220].

Ora, è stato recentemente mostrato che tanto la scelta del destinatario quanto la selezione degli *exempla* e l'interpretazione

[217] Su questo testo molto studiato rinvio in generale al commento a **I.a.2**.

[218] *Epist.* VII, 27, 1: *Et mihi discendi et tibi* (*sc.* Licinio Sura) *docendi facultatem otium praebet. Igitur perquam velim scire, esse phantasmata et habere propriam figuram numenque aliquod putes an inania et vana ex metu nostro imaginem accipere*. Sullo sfondo filosofico qui presupposto dà i chiarimenti necessari Sherwin-White 1966, 435s.

[219] Su quest'ultima parte dell'epistola vd. § 2.5 e n. 382.

[220] Bardon 1956, 183 ipotizzò addirittura che Sura (*PIR*² L 253) avesse composto un vero e proprio «livre de curiosités» su *Mirabilia*, ma la supposizione resta indimostrabile (vd. per tutti Sherwin-White 1966, 310).

'autobiografica' dell'ultimo di essi perseguono in realtà un sagace intento autopropagandistico: attraverso la *quaestio* sui fantasmi, Plinio giustifica abilmente – una volta di più – la propria carriera e le proprie scelte politiche, riaffermando l'assoluta fedeltà a Traiano[221]. Dunque, forme e argomenti della trattatistica Περὶ ψυχῆς vengono adottati non tanto per offrire un reale contributo al problema in sé, quanto come intrattenimento dotto in cui far scivolare con sapiente 'nonchalance' un po' di auto-pubblicità politica. Nulla di meno ci si poteva aspettare da un romano, e da un romano come Plinio...

2.2.4 *Luciano e* Gli amanti della menzogna

Qualche decennio dopo Plinio, Luciano di Samosata scrive *Gli amanti della menzogna, ovvero L'incredulo* (Φιλοψευδεῖς ἢ ἀπιστῶν[222]). Databile verosimilmente intorno al 168, questo dialogo gustoso tratta di menzogna e soprannaturale, ed è da sempre valorizzato come una delle fonti principali su credenze e superstizioni più o meno in voga nell'antichità[223]. In realtà, la collocazione del breve scritto nella letteratura antica sull'irrazionale è abbastanza problematica; per questo lo si propone qui quasi a mo' di appendice, cercando di valutare con molta cautela il suo rapporto con la tradizione della 'ghost story' antica.

Da considerare è innanzi tutto la scenografia: Tichiade, scettico verso il soprannaturale, s'interroga con l'amico Filocle su

[221] Cfr. Römer 1987; e anche Offermann 1993, 83-85; 90.

[222] I codici recano -ψευδῆς, ma concordo con l'ultimo editore (Macleod 1974) nell'accogliere il plurale, congetturato da Hartmann e Rothstein: il doppio titolo riflette i due poli antitetici del dialogo, che oppone u n «incredulo» a m o l t i «amanti della menzogna». Per dettagli vd. Albini 1993, 91 n. 1, dalle cui conclusioni peraltro dissento.

[223] Per bibl. sull'opera rinvio in generale a **I.a.3**.

motivi e finalità del mendacio, traendo spunto da alcune conversazioni tra filosofi delle principali scuole, alle quali ha avuto occasione di partecipare nel corso di una visita al malato Eucrate, al cui capezzale i vari dotti si erano raccolti. Quando si era giunti a parlare di guarigioni 'miracolose', Tichiade si era dichiarato incredulo, e ciò aveva scatenato da parte degli astanti una sarabanda di racconti – perlopiù presunte esperienze personali – sui più vari aspetti del soprannaturale: incantesimi su serpenti, voli magici, malie erotiche, necromanzie, evocazioni ed esorcismi di demoni, anelli magici, statue ambulanti, apparizioni divine, 'morti apparenti' e viaggi nell'Ade, visite di defunti, case infestate, 'apprendisti stregoni', oracoli. Dopo essersi fatto beffe più volte dei suoi interlocutori, e aver raccontato a sua volta una contro-storia (32: Democrito in una tomba irride falsi fantasmi), Tichiade se n'era andato frastornato, per poi domandarsi con Filocle perché uomini così rispettabili provino gusto nel raccontare e (far mostra di) credere a fandonie così grosse.

Come si vede, l'impianto è di tipo vagamente platonico, sul genere del *Simposio* e di opere dalla cornice affine (il *Simposio* di Senofonte; il *Banchetto dei Sette Saggi* di Plutarco; e anche lo stesso *Fedone*[224]); ma Luciano-Tichiade volge in burla gli esempi addotti, spingendoli fino al paradosso e mettendone così a nudo le assurdità intrinseche, con la tipica corrosione 'dall'interno' di argomenti e personaggi fatti oggetto della sua satira. Le storie subiscono dunque una serie di distorsioni in chiave ironica, che rendono spesso difficile un confronto con altre versioni 'serie' dei medesimi racconti[225]. Ma il problema non è solo questo. I *Philopseudeis* sono spesso considerati una sorta di antologia –

[224] «L'immagine di Eucrates malato che discute di spettri richiama parodisticamente, anche, il *Fedone* platonico: l'ospite sarebbe la caricatura di un Socrate superstizioso» (Guidorizzi 1995, 605 n. 31).

[225] Resta particolarmente utile, da questo punto di vista, l'analisi di Radermacher 1927, 5ss.

ironica, appunto – di racconti sul soprannaturale: ma la struttura stessa, l'intento di riprodurre una animata conversazione fra più interlocutori, fa sì che l'opera sia ben altro che una ordinata raccolta di *exempla* più o meno compiuti, raccordati da una cornice dialogica. «Luciano ci propone una conversazione domestica, Eucrate e i suoi ospiti parlano, in un certo senso, a braccia. Dei vari motivi, alcuni vengono appena accennati, altri trattati a lungo: si verificano inattese riprese e subitanei abbandoni»[226]. Si giunge così a un risultato paradossale: le storie sono talmente intrecciate fra loro che non si riesce a capire quante siano esattamente. Si è ragionato dunque per nuclei tematico-diegetici, ma con risultati non meno incerti, poiché gli studiosi sono comunque addivenuti a curiose discrepanze di valutazione (che certo avrebbero divertito Luciano): 5, 8, 9, 12 blocchi[227]...!

C'è poi un ulteriore elemento, cui spesso non si presta sufficiente attenzione. I *Philopseudeis* n o n sono un dialogo che si propone di indagare il soprannaturale, una sorta di indagine filosofica Περὶ ψυχῆς in prospettiva ironica. Il punto di partenza, il *quid* dell'indagine, è il problema del mendacio: un problema estetico-letterario[228], rispetto al quale gli *exempla* sul soprannaturale rappresentano una tipologia qualificante, l'oggetto dell'esemplificazione appunto, ma non la questione in sé.

Insomma: per l'impianto e le finalità che li connotano, i *Philopseudeis* non sono né una 'antologia' (antologia ironica) di racconti fantastici, né la parodia di quei trattati filosofeggianti che tanta parte avevano nella trasmissione di storie soprannaturali. Sono piuttosto un prodotto originale della satira lucianea, che

[226] Albini 1993, 30.

[227] Cfr. risp. Schissel 1912, 42 (5 nuclei per un complesso di 7 unità narrative) – ripreso e perfezionato da Anderson 1976b, 32s. (5 nuclei); Radermacher 1927, 11-14 (8 nuclei riconducibili a due grandi categorie; vd. *infra* nel testo); Helm 1927, 1755 (9 nuclei); Müller 1932, 22-24 (12 nuclei – o piuttosto racconti 'tout court').

[228] Lo mise nitidamente in luce, per i *Philopseudeis*, Reitzenstein 1906, 1-8.

sceglie di illustrare la vecchia questione del mendacio attraverso un complesso di credenze e superstizioni che, nel II d. C., avevano (ri)preso particolare vigore anche in ambienti culturali di un certo livello – a cominciare da quelle cerchie di filosofi che rappresentano uno dei bersagli costanti di Luciano. Solo su queste basi si può cercare adesso di capire quale contributo rechi l'operetta alle nostre conoscenze sul 'sottogenere' letterario della storia di fantasmi.

Il dato da cui partire è che un po' tutte le storie raccontate nel dialogo trovano riscontri nell'antichità classica (e cristiana)[229]; Luciano è dunque intervenuto con la sua prospettiva satirica, mettendo a frutto tecniche e nodi strutturali che gli erano cari e che ha impiegato altrove nella sua produzione[230]: ma i materiali, in sostanza, gli preesistevano. Dove li ha attinti? Una indagine rigorosa è resa ardua dalla struttura stessa del dialogo, profondamente intricata nella sua concitazione dialogica; lo si è già visto, e si è visto anche che la deformazione ironica altera in più punti la diegesi dei racconti rispetto a quella che doveva essere la loro fisionomia originaria. Converrà dunque evitare di procedere col bisturi, e mantenersi piuttosto su elementi di ordine generale. Uno dei più importanti mi sembra quello individuato a suo tempo da L. Radermacher[231]. A ben vedere, la varietà estrema degli argomenti trattati nei *Philopseudeis* si lascia ricondurre a due categorie di base: 1) imprese di maghi esotici; 2) manifestazioni di entità soprannaturali (fantasmi, demoni, divinità...). Con tipico procedimento da 'Quellenforschung', Radermacher riconduceva

[229] L'ampia 'Quellenforschung' di inizio secolo – Radermacher in testa – è confluita nei ricchi commenti di Müller 1932 e Schwartz 1963² (e nelle pregevoli note di Albini 1993); ivi basterà complessivamente rinviare.

[230] Aver mostrato tutto ciò è il principale merito di Anderson 1976b, 23-33, altrimenti eccessivo nel suo intento 'a tesi' di enfatizzare ovunque possibile l'originalità di Luciano.

[231] Cfr. *supra*, n. 225.

le due categorie ad altrettante sillogi, attribuendo la seconda – quella sull'argomento che qui interessa – ad Eraclide Pontico. Spingersi fino a questo punto è eccessivo[232]; ma è un dato di fatto che le storie dei *Philopseudeis* relative ad entità soprannaturali trovano ampio riscontro nella trattatistica Περὶ ψυχῆς e prodotti affini, cioè nei vettori forse più tipici della 'ghost story' antica. Il racconto del peripatetico Cleodemo (25) sulla propria 'morte apparente', con discesa agl'inferi e ritorno, echeggia palesemente la storia di Er, e – più da vicino – rappresenta la parodia di una storia che conosciamo nella sua versione 'seria' dal Περὶ ψυχῆς di Plutarco[233]. La visione meridiana di Eucrate (22-24), che si trova dinanzi un'Ecate gigantesca e sbircia l'Ade nell'abisso che si apre sotto la dea, è scopertamente modellata su quella celebre di Empedotimo, narrata da Eraclide Pontico e a lui attinta da Proclo nelle rispettive trattazioni sull'anima[234]. La storia della casa infestata (30s. = **I.a.3**), raccontata dal pitagorico Arignoto, ricorre notoriamente nella piccola silloge 'specialistica' di Plinio il Giovane (§ 2.2.3)[235]. E anche le imprese di statue ambulanti (18-21) rinviano ad una problematica – le statue animate – che fu ripetutamente oggetto di indagine filosofica (oltre che di interesse pratico)[236].

A questo punto, non sembra azzardato ritenere che Luciano

[232] Per le critiche a Radermacher – peraltro un po' frettolose – cfr. premessa cap. I, n. 17.

[233] Fr. 176 Sandbach (cfr. *supra*, n. 194). È il motivo del 'morto per errore' – spesso per scambio di omonimi –, riscontrabile anche in altre sillogi antiche di manifestazioni soprannaturali, quale la raccolta varroniana di morti apparenti che si è cercato di ricostruire (storia dei due Corfidii: *supra*, § 2.1.3 e nn. 184s.), e – più tardi – i *Dialogi* di Gregorio Magno (cfr. premessa cap. I, n. 21, con bibl. complessiva sul motivo; e ancora *supra*, n. 194).

[234] Cfr. *supra*, nn. 197; 212.

[235] Oltre che, ancora una volta, nei *Dialogi* di Gregorio Magno (**I.a.4**); cfr. ampiamente premessa cap. I, § 2.

[236] Vd. per tutti Dodds 1951-9, 355-360.

abbia desunto almeno una parte dei racconti presentati nei *Philopseudeis* da uno o più trattatelli (para-)filosofici sui destini dell'anima; una scelta con particolare 'pointe', se si considera che le dottrine espresse – e ridicolizzate – e le vicende narrate nel corso del dialogo sono esposte proprio da filosofi. In alternativa, si potrà pensare che Luciano abbia attinto al versante più strettamente paradossografico di questo tipo di letteratura, cioè a qualche silloge di θαυμάσια soprannaturali, sul tipo di quella di Flegonte. In ogni caso, se è vero che innovano il modo e le finalità di presentazione dei racconti, i *Philopseudeis* confermano però un fatto importantissimo: chi voleva leggere storie di fantasmi *et similia*, ed eventualmente raccoglierle a sua volta e rielaborarle, doveva rivolgersi a quelle tipologie di testi/collettori che si è cercato fin qui di delineare (§§ 2.1.1ss.).

2.3 *'Romanzi dell'orrore'?*

È giunto ora il momento di affrontare un interrogativo fin qui latente, ma sicuramente avvertito. Oltre ad essere raccolte in sillogi specifiche, o ospitate più o meno occasionalmente nei generi letterari 'elevati', le storie di fantasmi connotarono mai nell'antichità un'opera narrativa in modo precipuo? Esistettero insomma, a parte antologie di racconti di fantasmi fra loro distinti e conclusi, dei veri e propri romanzi del soprannaturale, antesignani dei nostri 'romanzi dell'orrore'? Per rispondere correttamente bisogna sgombrare il campo da uno dei pregiudizi più radicati che gravano sulla 'ghost story' antica, cioè il convincimento che i testi di narrativa, i romanzi, darebbero ampio spazio a questo genere di tematiche. Ho cercato di dimostrare altrove che la situazione non è così lineare[237].

[237] Stramaglia 1992, 141s.; e soprattutto 1998. Qui di seguito sintetizzo alcune delle conclusioni raggiunte in questi lavori, ai quali rimando senz'altro per ulteriori dettagli.

Se si guarda alle opere pervenuteci attraverso la tradizione medievale, risalta subito che il fantastico soprannaturale occupa un certo spazio nel romanzo latino, ma lo stesso non può dirsi per quello greco: nei cinque romanzi greci giuntici integri compaiono solo una storia di fantasmi – per di più falsa e pretestuosa (**IV.3**) – ed una scena di necromanzia (Heliod. VI, 14s.), oltre ad allusioni assai cursorie a credenze in materia, e ad alcuni espedienti che contemplano f a l s i fantasmi[238]. Questa situazione, invero, riflette certamente le selezioni della tradizione bizantina: come ha 'canonizzato' i cinque romanzi a noi pervenuti, così essa n o n ha recuperato o salvaguardato, fra l'altro, le opere della narrativa antica particolarmente 'sconce'[239], e parimenti quei romanzi nei quali il soprannaturale doveva assumere un ruolo di più spiccata rilevanza[240].

Romanzi di questo tipo, tuttavia, erano certamente esistiti. Già maggiore che nelle cinque opere del canone è lo spazio che l'elemento fantastico ricopriva nei due romanzi perduti a noi meno ignoti (grazie soprattutto ai rispettivi sunti in Fozio), cioè le *Incredibili avventure al di là di Tule* di Antonio Diogene (I d. C.)[241] e le *Storie babilonesi* di Giamblico (II d. C.)[242]. Il secondo scritto è frutto di un autore che si definisce egli stesso un esperto di magia (10 [p. 32, 15s.]), e in quanto ne rimane troviamo tracce dell'avvincente storia di un «caprone fantasma» (3 [p. 10, 9s.]

[238] Documentazione in Stramaglia 1998, 30-32; 54.

[239] Su questo tipo di produzione vd. ora De Martino 1996, 304-313.

[240] Sui motivi del mancato recupero di romanzi 'fantastici' vd. comunque le precisazioni fatte *infra*, § 2.4.3 e n. 339.

[241] Tutte le reliquie, con traduzione e commento, in Fusillo 1990 e Stephens-Winkler 1995, 101-172 (qui però senza il testo greco del 'codice' foziano [*Bibl.* 166]); da vedere inoltre la rassegna critica in Morgan 1998, 3303-3318.

[242] Tutte le reliquie in Habrich 1960 e, con traduzione e commento, in Stephens-Winkler 1995, 179-245 (senza però il testo greco del 'codice' foziano [*Bibl.* 94] ed alcuni frammenti di incerta attribuzione); indispensabile la rassegna critica in Morgan 1998, 3318-3329.

+ frr. 9-*10)[243] e di un intrigo con falsi fantasmi (5 [p. 18, 14-18 Habrich]); elementi interessanti, ma che restano comunque episodici. Un vero e proprio impianto fantastico informava invece l'opera di Antonio Diogene, rendendola a tutti gli effetti un «romanzo fantastico..., l'unico fra l'altro di cui abbiamo notizia nell'antichità»[244]. Vi si trattava ad es. di uomini resi 'non morti'[245], nonché di un'ancella tornata dall'aldilà per guidare e istruire la sua padrona in un viaggio agl'inferi, con conseguente descrizione dell'Ade[246]. Più che alla narrativa d'orrore, tuttavia, gli Ἄπιστα sembrano accostarsi a una fantascienza *ante litteram*; non a caso l'opera aveva il suo 'clou' in un viaggio sulla luna[247]! Le *Incredibili avventure al di là di Tule* si collocano quindi alle frange estreme del nostro campo d'indagine, ma torneranno a rivelarsi un referente prezioso (§ 2.4.3).

Sull'onda di ciò che Giamblico e Antonio Diogene lasciano intravedere, e che Petronio ed Apuleio documentano per il versante latino con le loro novelle fantastiche, si può spiegare una marcata peculiarità che i ritrovamenti papirologici hanno messo in luce. A fronte della scarna documentazione giuntaci attraverso la tradizione medievale, i papiri di narrativa finora noti – pur numericamente piuttosto modesti[248] – hanno complessivamente

[243] Su questa vicenda vd. premessa cap. III, n. 14.

[244] Fusillo 1990, 30. In precedenza, D'Ippolito 1980, 163 aveva prospettato per gli Ἄπιστα una «classificazione fra i romanzi fantascientifici» dell'antichità, sulla scia di opere – in verità solo in parte accostabili – come i 'romanzi utopistici' di Ecateo, Evemero e Giambulo; per il resto vd. l'ampio vaglio dossografico in Morgan 1998, 3310-3313.

[245] Vd. **III.1a**, n. 9.

[246] Phot., *Bibl.* 166, 109a, 38 - 109b, 2. Per chiarimenti vd. Reyhl 1969, 104-106; ma anche Morgan 1985, 486.

[247] Phot., *Bibl.* 166, 111a, 7-11. Questa è naturalmente «la cosa più incredibile di tutte» (111a, 7: τὸ πάντων ἀπιστότατον)

[248] In tutto poco più di 40, anche considerando quelli provenienti da romanzi conservati pure dalla tradizione medievale: cfr. in particolare Cavallo 1996, 14-16.

restituito le vestigia di almeno cinque storie di fantasmi[249]. Al di là dell'interesse intrinseco che questi pezzi spesso assumono, siamo nella fortunata condizione di poterne attribuire due ad un romanzo di cui conosciamo il nome dell'autore, il titolo, e parte della trama: le *Storie fenicie* (Φοινικικά) di Lolliano[250]. Collocabile a grandi linee nel II d. C., l'autore è di problematica identità, ma mostra comunque di aver voluto comporre un'opera sensazionalistica, un romanzo che si curasse dell'impatto sul lettore assai più che dell'eloquio adoperato. Ecco quindi che nei frammenti rimasti vediamo susseguirsi scene di sesso, imprese di banditi, cadaveri spogliati e gettati via, banchetti a base di carne umana e, appunto, storie di fantasmi, narrate a loro volta con mezzi stilistici volti a presentarle con la più efficace immediatezza[251]. Questo non significa che siamo di fronte a un vero e proprio romanzo del soprannaturale: ma la costante preoccupazione di 'scuotere' il lettore, la reiterata presenza di fantasmi (una volta veri – forse con due apparizioni in successione[252] –, un'altra presunti), e la possibilità che l'opera comprendesse anche altre storie di spettri, rendono senz'altro le *Storie fenicie* il prodotto letterario antico meno lontano da un moderno 'romanzo dell'orrore'. Certo, le *Metamorfosi* apuleiane danno uno spazio forse anche più ampio al soprannaturale, ed includono fra l'altro una storia di fantasmi che denuncia sorprendenti convergenze con un ulteriore frammento narrativo, da un romanzo ignoto[253]; nonché una vicen-

[249] Reperti ora tutti riediti in Stephens-Winkler 1995 e López Martínez 1998, con traduzione e commento: risp. PMich inv. 5 + PLitPalauRib 26 (qui **III.2**) a pp. 173-178 S.-W. = 227-237 L. M. (ma senza i frustuli Palau Ribes in Stephens-Winkler); POxy 416 a pp. 409-415 = 347-352; PMich inv. 3378 a pp. 422-428 = 223-226; e, di Lolliano, POxy 1368 (qui **IV.4**) a pp. 325-329 = 190-192 + 196 + 208; PColon inv. 3328, fr. B 1 *verso*, 23-31 a pp. 342s. + 356 = 183-185 + 195 + 202-208.

[250] Dettagli sulle edizioni e ulteriore bibl. in **IV.4**.

[251] Cfr. **IV.4**, n. 1; e in dettaglio Stramaglia 1998, 32-36.

[252] Cfr. **IV.4**, n. 8.

[253] *Met.* IX, 29-31 e PMich inv. 3378, i cui rapporti ho analizzato in Stramaglia 1990b e 1998. 36-39.

da di falsi fantasmi che trova puntuale riscontro nello stesso Lolliano[254]. Ma le *Metamorfosi* sono un prodotto letterario sofisticatissimo, tutt'altro che suscettibile di esaurirsi in etichette come 'romanzo fantastico' o 'romanzo di magia'; il soprannaturale non è che uno degli elementi di un'architettura assai più complessa, di una teleologia forse religiosa, forse edonistica, ma comunque lontanissima dall'attribuire valore fondante agli episodi fantastici occasionalmente intessuti nella diegesi: episodi, non a caso, relegati perlopiù in narrazioni di secondo grado ('racconto nel racconto'), come in Petronio[255].

In definitiva, la documentazione in nostro possesso non consente una risposta pienamente affermativa alla domanda da cui siamo partiti, se cioè esistessero in antico dei veri e propri 'romanzi dell'orrore', incentrati in modo p r e m i n e n t e sul fantastico soprannaturale; ma va detto che qualche decennio fa la risposta sarebbe stata senz'altro negativa, e che un domani qualche ulteriore ritrovamento papirologico potrebbe configurare in modo più deciso i Φοινικικά di Lolliano come un prodotto di questo tipo, o magari farci conoscere un'altra opera, oggi ignota, che sviluppava storie di fantasmi e motivi affini in una diegesi estesa e conseguente.

2.4 *Forme di circolazione, modalità di fruizione. Fattori di perdita e di conservazione*

Come e quanto circolavano le storie di fantasmi? Chi le leggeva, e per quali finalità? Quali furono i principali fattori di per-

[254] *Met.* IV, 22, 5 e PColon inv. 3328, fr. B 1 *verso*, 23-31, nell'ambito di una più vasta omologia diegetica fra i rispettivi contesti. Vd. n. 107.

[255] Devo rinviare ancora una volta a miei lavori: per gli aspetti narratologici a Stramaglia 1998, 34s.; per il rapporto di Apuleio con la narrativa fantastica antica a Stramaglia 1990a, spec. 204-213.

dita o di conservazione? È difficile rispondere, ma vale la pena di provare a raccogliere la pur scarsa documentazione disponibile, individuando ancora una volta un certo numero di contesti e modalità specificamente significative.

2.4.1 *Racconti orali*

Con buone probabilità, le storie di fantasmi furono più spesso ascoltate che lette. Non che vi siano molte testimonianze esplicite in questo senso, ma quello che riusciamo a ricostruire del patrimonio narrativo orale degli antichi mostra che al fantastico, al meraviglioso era accordato ampio spazio[256]. Si tratta naturalmente di forme di circolazione anteriori o parallele a quelle scritte di cui ci si sta occupando, ma vale la pena di fare almeno una breve incursione in questo capitolo 'gemello' della narratività antica.

In una fiera, un mercato, o anche solo a un crocicchio, un passante poteva sentirsi dire da un cantastorie: *'Assem para et accipe auream fabulam'*[257]; dopo aver così raccolto un po' di persone, il *fabulator*[258] cominciava il suo racconto. Sappiamo che nel repertorio c'erano anche vicende meravigliose, storie fantastiche,

[256] Prescindendo dal più globale dibattito sull'oralità nel mondo antico, attualmente in corso con serrata intensità, segnalo solo gli studi recenti di più diretta pertinenza alla tematica qui in esame. Fondamentali innanzi tutto le ricerche di A. Scobie: risp. 1969, 9-29; 1979 (ove la bibl. di più antica data è utilmente raccolta a pp. 229s. n. 2); e, soprattutto, 1983, 1-73 (ampia messa a punto alla quale ci si limiterà di norma a rinviare). Indispensabili inoltre Longo 1969, 18ss.; Fehling 1977, 79-88 (sulle formule tipo: «C'era una volta...»); Salles 1981; Wiseman 1989, 135s.; Blänsdorf 1990; Salles 1992, 203-219 e note (*Le public populaire et les littératures populaires*); Hägg 1994; Felton 1995, 11-15; vd. altresì *infra*, n. 260.

[257] La formula da *fabulator* con cui Plinio apre una sua nota lettera (*Epist.* II, 20, 1).

[258] O *aretalogus*, o anche – con una designazione più generica – *circulator* (vd. Salles 1981, 7 n. 9, contro la più rigida distinzione fra i due termini caldeggiata da Scobie).

ma le fonti non dicono molto di più[259]. Se comunque vale l'analogia con altri tipi di narratori orali di cui abbiamo notizia, le storie di fantasmi, e ancor più di orchi, spauracchi e mostri, dovevano avere un loro posto.

Questo è quanto suggerisce innanzi tutto un'altra categoria di narratori – o, piuttosto, narratrici – 'di professione': balie e nutrici[260]. Per addormentare i bambini si raccontava loro di «torri di Lamia» – la più tipica delle *terriculae*[261] per bambini – e «pettini del Sole»[262]; per non farli uscire di casa si diceva che oltre la soglia c'era Mormo, che mordeva[263]; e per farli stare buoni si tiravano fuori storie di spauracchi d'ogni genere. Platone intervenne a regolamentare anche questo angolo del quotidiano, esortando a non raccontare simili sciocchezze ai bimbi[264]: ma evidentemente non trovò ascolto. Se ci si vuol fare un'idea di come fossero congegnate queste storielle di paura, la testimonianza più chiara è probabilmente il V discorso di Dione Crisostomo, che si occupa proprio di valore e funzione dei μῦθοι[265]. A scopo illustrativo

[259] Luoghi antichi e discussione in Scobie 1983, 11-16 e note; cfr. Salles 1981, 7ss. e spec. 11-13; 1992, 207-209 e note.

[260] Trattazione di riferimento in Scobie 1979, 244-252; 1983, 16-30 e note; ma sono anche da vedere almeno Tandoi 1974-92, 22-24; Massaro 1977, 131s. e *passim*; Bremmer 1987, 200s. È interessante rilevare che i personaggi malefici che popolavano i racconti di balie finivano certe volte per sovrapporsi e identificarsi con le balie stesse, nell'immaginario degli antichi: cfr. Mencacci 1995.

[261] Lucil. 484 Marx; cfr. Hor., *Ars* 340, con Porphyr. *ad loc.* (p. 174 Holder; e vd. *ad Epist.* I, 13, 10 [p. 332 H.]); Luc., *Philops.* 2; Marc. Aur. XI, 23; Isid., *Orig.* VIII, 11, 102. Per ulteriori testimonianze e bibl. su Lamia vd. premessa cap. III, § 3 e nn. 46; 48.

[262] Tert., *Adv. Valentin.* 3, 3: *Iam si et in totam fabulam* (*sc.* i miti dei Valentiniani) *initietur, nonne tale aliquid <recor>dabitur se in infantia inter somni difficultates a nutricula audisse, 'Lamiae turres' et 'Pectines Solis'?*.

[263] Theocr. 15, 40-43 (con i confronti in Gow 1950, II, 279).

[264] Plat., *Resp.* II, 381e.

[265] Cfr. Thiele 1918; Scobie 1983, 26s. e note; e soprattutto Brancaleone 1995, 65-68; Georgiadou-Larmour 1997 (Dione probabile modello dell'episodio delle donne-viti in Luc., *Ver. hist.* I, 6-9); 1998, 3s. Vd. inoltre *infra*, premessa cap. III, n. 48.

Dione riporta un certo numero di racconti su lamie, e lo fa in modo tanto più efficace, in quanto affetta lo stile orale, 'informale', con cui queste storie circolavano correntemente. Non sono storie di fantasmi *stricto sensu*, beninteso, ma vi si avvicinano moltissimo: è noto che demoni e spauracchi come Lamia, Mormo e affini erano in continua osmosi con gli spettri più convenzionali, e con essi potevano scambiarsi i ruoli in diegesi strutturalmente omologhe[266].

Un'ulteriore categoria di narratori ci avvicina ancor più alle nostre tematiche: i narratori simposiali. Quando Senofane ammoniva a non raccontare a banchetto le «finzioni degli antichi»[267], ciò rientrava nella coerente proposta di un simposio diverso dal solito, più solenne e composto: sicché la pratica stigmatizzata era certo quella usuale. La documentazione per noi più pertinente è comunque posteriore[268]. Plinio il Giovane riferisce di una cena in cui *varia miracula hinc inde referuntur* (*Epist.* IX, 33, 1), e il pensiero corre subito alla mensa di Trimalchione, alla cui tavola due liberti raccontano una storia di lupi mannari ed una di streghe (Petron. 61-63); o a quella di Birrena, più aristocratica, ove il povero Telifrone ripercorre per l'ennesima volta le sventure causategli da streghe e cadaveri richiamati in vita (Apul., *Met.* II, 21-30). Soprattutto Petronio si studia di presentare i racconti dei due liberti con l'immediatezza del parlato, come del resto Luciano nelle storie fantastiche dei *Philopseudeis*, la cui cornice non è troppo lontana da un 'milieu' simposiale (§ 2.2.4). Ma, appunto, gli autori «si studiano» di riprodurre il parlato: in queste come nelle altre scarse testimonianze a noi giunte, le narrazioni orali o

[266] L'esempio classico è quello qui illustrato da **III.3** a fronte di **III.1**. Vd. ancora premessa cap. III, § 3.

[267] Fr. 1, 22 Gentili-Prato²: πλάσμα<τα> τῶν προτέρων, riferito alle lotte di Titani, Giganti e Centauri. Per il senso e le implicazioni del passo vd. ora [De Martino -] Vox 1996, II, 871s.

[268] Cfr. Trenkner 1958, 19s.; Scobie 1983, 13 e note.

presunte tali sono filtrate da mediazioni letterarie che finiscono per darci un'idea solo parziale di quella che dovrebbe essere la *facies* 'originaria' dei vari racconti. Un'idea mediata, appunto[269].

In ogni caso, l'oralità del fantastico aveva anche altri spazi. Storie di fantasmi potevano magari far capolino in qualche proverbio sulla bocca di tutti[270], oppure suscitare sorprendenti discussioni a sfondo giuridico. Non è improbabile, ad es., che a Roma vi siano stati diverbi e processi fra padroni di casa che pretendevano l'affitto, ed inquilini che si rifiutavano lamentando che la casa era 'infestata'[271]. Talvolta, poi, le disquisizioni sullo statuto ultraterreno di certi defunti, quali gli 'eroi' (§ 1.2), potevano suscitare tumulti popolari e petizioni ufficiali: come quando gli appaltatori romani delle imposte, «poiché in Beozia in base al contratto con i censori erano esentati dalle gabelle i territori di proprietà degli dèi immortali, presero a sostenere che non poteva essere immortale chi a suo tempo fosse stato un uomo»[272]. Si trattava naturalmente di una tesi strumentale, volta a tassare anche ricchi santuari come quello di Anfiarao ad Oropo; e dopo una lunga controversia il senato concesse infine l'esenzione[273]. Ma il tipo di *quaestio*, e soprattutto la risonanza popolare del caso, restano per noi istruttivi.

Una ben più ricca documentazione è comunque altrove, nel panorama spesso oscuro delle leggende locali. Fra le tante storie

[269] Un caso paradigmatico – la storia del lupo mannaro in Petron. 61s. – è stato finemente messo in luce da Bettini 1989, 72-77 e Blänsdorf 1990, 201-211.

[270] I proverbi incentrati su personaggi come l'Eroe di Temesa, il Demone Eteo, Gello e sim. avevano a monte delle vere e proprie 'ghost stories': vd. la sintesi ancora preziosa di Crusius 1890, 43s. e *passim*. Un processo in certo modo analogo dovette subire la leggenda della risurrezione dell'anima di Esopo (Plat. Com., fr. 70 Kassel-Austin; Hermipp., fr. 10, 30s. Wehrli; Ptol. Chenn. *ap.* Phot., *Bibl.* 190, 152b, 11-13 = III, p. 69 Henry...), recepita in Zenob., *Prov.* I, 47 (*CPG* I, p. 18).

[271] Cfr. premessa cap. I, § 4.

[272] Cic., *De nat. deor.* III, 19, 49: *An Amphiaraus erit deus et Trophonius? Nostri quidem publicani, cum essent agri in Boeotia deorum inmortalium excepti lege censoria, negabant inmortalis esse ullos qui aliquando homines fuissent.*

[273] Del relativo decreto (73 a. C.) è rimasta copia in *IG* VII, 413 = *Syll.*[3] 747.

che si raccontavano in questa o quella località, e che magari circolarono per secoli prima di essere messe per iscritto, molte avevano i loro fantasmi, a giudicare dalle fonti che ci hanno tramandato quelle vicende – Pausania in testa[274] –. Ma a questo punto ci si imbatte in una serie di classici problemi: chi era l'informatore? Quale la sua attendibilità? E quale il rapporto fra la sua versione della storia, e l'altra o le altre – scritte o orali – eventualmente documentate? Su questo genere di domande le nostre fonti sono solitamente avare di dati, tanto più quando si tratti di tradizioni relative a fantasmi. Prendiamo una fra le storie più note: la leggenda dell'Eroe di Temesa, assai diffusa dentro e fuori della Magna Grecia[275]. Pausania, testimone principale, introduce la storia con un generico «dicono (φασιν) che Odisseo...» (VI, 6, 7). Più oltre, specificherà di aver «udito» ulteriori dettagli (ἤκουσα: VI, 6, 10; 11), e di aver appreso che la città di Temesa esisteva ancora «per bocca di un uomo che aveva fatto la traversata fin lì per affari» (VI, 6, 10: ἀνδρὸς ἤκουσα πλεύσαντος κατὰ ἐμπορίαν). Ancora meno in Strabone: «narrano che Eutimo...» (VI, 1, 5: Εὔθυμον μυθεύουσι) e in Eliano: «Dicono che lo stesso Eutimo...» (*Var. hist.* VIII, 18: Λέγουσι δὲ τὸν αὐτὸν Εὔθυμον); praticamente nulla nelle altre fonti rimaste. E questa è pur sempre una situazione di relativo favore, in quanto la conoscenza della vicenda si basa su una pluralità di testimoni abbastanza circostanziati.

In realtà, qualunque tentativo di vagliare le reliquie di queste forme orali di affabulazione del fantastico non potrà prescindere dalla raccolta di una base documentaria ragionevolmente ampia – cosa mai tentata, a mia conoscenza –, e soprattutto dall'applica-

[274] Le trattazioni più utili restano quelle di Kalkmann 1886, *passim* fra 13-53, e Regenbogen 1956, 1082-1085; aggiungo solo alcuni spunti in Jacob 1980, 54-63 e note, e in Moretti 1993.

[275] Vd. *supra*, § 1.4.3; e in generale, oggi, la ricca monografia di Visintin 1992, che raccoglie e discute tutte le testimonianze; basti aggiungervi Domínguez Monedero 1992.

zione di principi d'indagine che tengano conto di volta in volta delle specificità dell'autore citante, di eventuali costanti nella scelta del tipo di fonti e nel modo di rapportarsi ad esse, della maggiore o minore attendibilità dei dati, e così via. Finché tutto ciò non sarà fatto, sulla veicolazione orale di 'ghost stories' nel mondo antico ci si dovrà limitare a conclusioni parziali ed episodiche[276].

2.4.2 *Il ruolo della scuola*

Gli educatori antichi sapevano bene che il meraviglioso è un'esca potente per stimolare l'apprendimento. «È gradevole ciò che è nuovo e che prima non si sapeva: ed è proprio questo ciò che rende l'uomo desideroso di apprendere. Quando poi vi si aggiungano il meraviglioso e il portentoso, questi accrescono il piacere, che è appunto la formula magica dell'apprendimento. Agli inizi, quindi, (con i bambini) bisogna fare uso di simili esche...»[277]. Non stupisce dunque che i circuiti scolastici prevedessero non soltanto la lettura di storie di fantasmi, ma anche la loro creazione.

Il momento determinante, da questo punto di vista, si situava nella fase medio-alta del percorso scolastico tradizionale: quella che faceva perno sui προγυμνάσματα (lat. *primae exercitationes*,

[276] Per alcuni casi in cui la veicolazione orale di una storia di fantasmi poi fissata da fonti scritte si può riconfigurare con qualche verosimiglianza, cfr. **I.b.1** e n. 1; **I.b.2** e n. 6; **II.1** e n. 8; inoltre almeno Felton 1995, 87ss. su **I.a.2**.

[277] È la nota formulazione di Strab. I, 2, 8: Ἡδὺ δὲ τὸ καινὸν καὶ ὃ μὴ πρότερον ἔγνω τις· τοῦτο δ' αὐτό ἐστι καὶ τὸ ποιοῦν φιλειδήμονα. Ὅταν δὲ προσῇ καὶ τὸ θαυμαστὸν καὶ τὸ τερατῶδες, ἐπιτείνει τὴν ἡδονήν, ἥπερ ἐστὶ τοῦ μανθάνειν φίλτρον. Κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἀνάγκη τοιούτοις δελέασι χρῆσθαι, κτλ. A monte, naturalmente, vi erano prese di posizione come quella di Aristot., *Rhet.* I, 1371a, 31-33 su θαυμάζειν e μανθάνειν.

poi *praeexercitationes* o sim.), esercizi 'preparatorî' rispetto alla pratica della declamazione, l'ultimo e più maturo stadio del *curriculum* retorico[278]. I προγυμνάσματα erano esercizi di composizione di portata più o meno limitata, svolti dall'allievo su tracce indicate dal maestro secondo tipologie fisse, ben codificate da appositi manuali in base a un gradiente di difficoltà. Tra gli esercizi più impegnativi figurava l''etopea' (ἠθοποιΐα/προσωποποιΐα): l'alunno doveva elaborare il discorso che un dato personaggio avrebbe potuto o potrebbe pronunciare in una data situazione[279]. Fra le tipologie di sviluppo previste dalla manualistica per questo esercizio c'era l'εἰδωλοποιΐα, cioè l'invenzione di un discorso pronunciato dallo spettro di un defunto[280]: quasi un preludio alle declamazioni su temi soprannaturali, con cui gli studenti si sarebbero dovuti spesso confrontare in seguito[281]. Ora, proprio per l'εἰδωλοποιΐα i papiri scolastici ci hanno restituito un buon numero di temi e svolgimenti – questi ultimi in poesia, più spesso che in prosa –[282]. Ecco un paio tra gli spunti proposti:

[278] I προγυμνάσματα erano affrontati in Grecia all'inizio degli studi di retorica, laddove a Roma li si ripartiva fra grammatici e retori. Sulla teoria e prassi della pratica proginnasmatica rinvio agli interventi più recenti, che ragguagliano sulla folta bibl. anteriore: Hock - O'Neil 1986, 9-22; 51-56; Viljamaa 1988; Ruiz Yamuza 1990; Henderson 1991; Cichocka 1992; Nicolai 1992, 215-233; Stramaglia 1996b, 101-105; 107-109; 120-127; 133; 136-140.

[279] Per quanto segue, fino alla fine del capoverso successivo, attingo a Stramaglia 1996b, spec. 139s.

[280] Trattazioni in Hermog.(?), *Prog.* 9 (p. 20, 14-18 Rabe); Aphthon., *Prog.* 11 (p. 34, 10-13 Rabe) e relativi commentatori, fra i quali spicca Ioh. Sard., *Comm. in Aphthon.* 11 (pp. 201, 12-16; 202, 10-21; 203, 1-25 Rabe). Non mancava comunque chi negava all'εἰδωλοποιΐα una sua specificità, nell'ambito delle etopee: il termine è assente nei manuali di Teone e Nicolao e in trattazioni latine che d i f a t t o menzionano l'esercizio (Cic., *Orat.* 25, 85; Rut. Lup. II, 6; Quint., *Inst.* IX, 2, 31; Aquila Rhet. 3 [p. 23, 22-29 Halm]), e l'esistenza di una polemica in materia fra gli specialisti traspare bene da Sopat., *Prog.*, fr. 6 Rabe (in ed. Aphthon., p. 64; vd. anche i *loci similes* ivi segnalati).

[281] Vd. **IV.2**, n. 3.

[282] Schedati nel *corpus* delle etopee su papiro utilmente approntato da Fournet 1992;

«Quali parole potrebbe dire l'ombra di Achille al salire dei Greci sulle navi?»[283]; oppure «Quali parole potrebbe dire l'ombra di Agamennone, nel rimproverare Menelao per non aver soccorso Oreste?»[284]. L'esercizio sopravvisse a Bisanzio, con opportuni adattamenti: fra le etopee di Niceforo Basilace (sec. XII) ce ne resta una su: «Quali parole potrebbe dire Ade, nel vedere Lazzaro risuscitare dopo tre giorni?»[285].

Naturalmente, l'elaborazione di προγυμνάσματα era accompagnata dalla lettura di testi ritenuti idonei a provvedere l'allievo di modelli linguistici e contenutistici sui quali fondare le sue composizioni. Le letture variavano a seconda del προγύμνασμα da affrontare, e va da sé che un esercizio specifico come l'εἰδωλοποιΐα richiedeva letture specifiche. I manuali proginnasmatici ne lasciano evincere alcune[286]: l'apparizione di Patroclo nel XXIII dell'*Iliade* e la *Nekyia* odissiaca, ovviamente; ma anche altre opere incentrate su temporanei ritorni dall'aldilà, quali i *Demi* di Eupoli[287], o l'orazione *In difesa dei quattro* di Elio Aristide (*Or.* 3 Lenz-Behr). Ci è giunto inoltre un papiro sicuramente scolastico attribuibile agli *Evocatori di anime* (Ψυχαγωγοί) di Eschilo[288]; ed un altro frammento papiraceo di argo-

e – per i pezzi esametrici – nella rassegna di Fernández Delgado 1994. Mi limiterò in quanto segue a rinviare a queste due sedi, che forniscono ampi ragguagli e ulteriore bibl.

[283] Fournet 1992, 259s. (n° 11; traduco il titolo secondo la plausibile ricostruzione fattane da Crusius, ivi cit.); Fernández Delgado 1994, 299s.; 302-304.

[284] Fournet 1992, 258 (n° 6, ultimo *thema*; traduco secondo le integrazioni dell'*editio princeps*, ivi cit.); Fernández Delgado 1994, 300; 302s.

[285] *Prog.* 39 (pp. 163-166 Pignani).

[286] Per i passi vd. *supra*, n. 280.

[287] Opera non a caso posseduta da Dioscoro di Afrodito (PCair inv. 43227, frr. 1 *recto* - 3 *verso* [Pack² 375] = Eupol., fr. 99 Kassel-Austin), un uomo 'di cultura' che aveva in biblioteca vari testi scolastici, e che nel VI d. C. si dilettava ancora di comporre εἰδωλοποιΐαι in versi perfettamente analoghe a quelle praticate da secoli nell'insegnamento. Vd. Stramaglia 1996b, 140, con tutti i riferimenti.

[288] PKöln 125, II = Aesch., fr. **273a Radt.

mento narrativo, contenente quella che è a tutti gli effetti una storia di fantasmi, rappresenta con buone probabilità un testo usato per lettura da studenti di livello medio-alto[289]. Dal canto suo, il neoplatonico Damascio sembra serbare testimonianza di una vera e propria trattazione scolastica, impartita a suo tempo da un suo maestro, volta a raccogliere e classificare esempi di una particolare tipologia di apparizioni di fantasmi (battaglie spettrali)[290].

Trova congrua collocazione, a questo punto, una preziosa testimonianza plutarchea su certe letture correnti fra i ragazzi: «Che i giovanissimi, tra i discorsi filosofici, si dilettino maggiormente di quelli che non sembrano condotti in modo filosofico e serio, rendendosi disposti a sentirli e docili a seguirli, questo è cosa per noi evidente. Essi infatti provano piacere ed entusiasmo quando leggono non soltanto le favolette di Esopo e le storie dei poeti, ma anche l'*Abari* di Eraclide (fr. 73 Wehrli²), il *Licone* di Aristone (fr. 33 Wehrli²) e le dottrine sulle anime frammiste a narrazioni favolose»[291]. Ancora una volta c'è di mezzo Eraclide, anche se del suo *Abari* è certo solo che raccontava le mitiche avventure dell'omonimo sciamano, e in particolare una catabasi all'Ade con(/di?) Pitagora[292]; quanto poi al *Licone* di Aristone di

[289] Il già citato (*supra*, n. 249) POxy 416 (Pack² 168), ormai correntemente attribuito ad un romanzo. Per le caratteristiche che inducono me ed altri a ritenerlo una copia usata nella scuola vd. Stramaglia 1996b, 136-140.

[290] Cfr. **V.c.3**, n. 1.

[291] Plut., *De aud. poet.* 1, 14e: Ὅτι δὲ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λεγομένων οἱ σφόδρα νέοι τοῖς μὴ δοκοῦσι φιλοσόφως μηδ' ἀπὸ σπουδῆς λέγεσθαι χαίρουσι μᾶλλον καὶ παρέχουσιν ὑπηκόους ἑαυτοὺς καὶ χειροήθεις, δῆλόν ἐστιν ἡμῖν. Οὐ γὰρ μόνον τὰ Αἰσώπεια μυθάρια καὶ τὰς ποιητικὰς ὑποθέσεις, ἀλλὰ καὶ τὸν Ἄβαριν τὸν Ἡρακλείδου καὶ τὸν Λύκωνα τὸν Ἀρίστωνος διερχόμενοι καὶ τὰ περὶ τῶν ψυχῶν δόγματα μεμιγμένα μυθολογίᾳ μεθ' ἡδονῆς ἐνθουσιῶσι. Ho seguito per l'occasione il testo di Babbitt 1927, che mi pare il più ragionevole; per un vaglio dei problemi testuali offerti dal passo – i quali peraltro non pregiudicano l'analisi qui condotta – vd. Wehrli 1968², 66; Pettine 1973, 63s.

[292] Dell'opera restano solo gli esigui frr. 73-75 Wehrli². Trattazione di riferimento:

Ceo, non se ne hanno ulteriori testimonianze. Il punto più importante è comunque un altro: Plutarco attesta espressamente che i ragazzi leggevano e amavano quella letteratura (para-)filosofica sull'anima, «che si direbbe di intrattenimento»[293], alla quale si dovevano alcune delle principali raccolte antiche di storie di fantasmi. In realtà i giovani, negli anni scolari, non avevano grande autonomia di scelta nelle loro letture; ma proprio per questo bisogna stare attenti al modo un po' tendenzioso con cui Plutarco presenta le sue affermazioni, quasi a suggerire che i ragazzi leggessero cose 'proibite', o comunque sconsigliate. Al contrario, la prassi consolidata delle εἰδωλοποιΐαι, e gli usi scolastici del meraviglioso in genere, dimostrano che i giovani facevano le letture menzionate da Plutarco perché anche ad esse veniva riconosciuta una fruibilità pedagogica (seppure non si trattasse dei testi ritenuti più importanti e formativi). Sulle storie di fantasmi si giocò insomma un altro di quegli interessanti compromessi fra 'consumo' e 'impegno', che caratterizzarono la scuola antica più di quanto si tenda solitamente a credere[294].

2.4.3 *'Consumo', perdita, conservazione*

E veniamo ora al mondo degli 'adulti', ai lettori che prendevano in mano una o più storie di fantasmi non per esigenze scolastiche, ma per altre finalità personali. Il pensiero corre subito[295] al passo gelliano sulle bancarelle di Brindisi (§ 2), che a prima

Gottschalk 1980, 121-127 (con Repici 1982, *passim* fra 170-173; Mansfeld 1985, 206); inoltre Vox 1981, 84-87.

[293] Manganaro 1958, 385.

[294] Per il caso della narrativa vd. Stramaglia 1996b; esempi istruttivi da altri generi letterari ha discusso Cribiore 1996.

[295] Anche se è bene precisare ancora (cfr. § 2.1.1), per cautela metodica, che dopo l'iniziale formula onnicomprensiva (IX, 4, 3) Gellio n o n menziona espressamente storie di fantasmi.

vista evoca una sorta di sub-letteratura dalla circolazione 'bassa' e precaria; ma questa è solo una parte della realtà, e a una lettura avvertita la prospettiva si rivela ben più complessa. Gellio presenta opere di autori di un certo livello, seppure ormai – si legge fra le righe – un po' obsoleti, che circolano in forme librarie mediocri ed in luoghi 'derogatorî' rispetto alle tradizionali sedi di trasmissione della cultura. Queste apparenti discrasie sono componenti tipiche di quella che possiamo chiamare retrospettivamente la 'letteratura di consumo' degli antichi: una testualità fluttuante, più o meno svincolata dai generi canonizzati, che spaziava dal racconto fantastico al romanzo d'amore e d'avventure, dal manuale pornografico alla raccolta di miracoli, dal libro a fumetti al prontuario sportivo... Un panorama vastissimo, in gran parte naufragato, che solo in tempi recenti si sta faticosamente ricomponendo grazie ai ritrovamenti papirologici[296]. Questi ultimi hanno restituito non soltanto un certo numero di testi, ma ancor più la possibilità di ricostruire dinamiche e meccanismi che risultano di primaria importanza anche per comprendere cosa e come circolasse nel settore specifico della 'ghost story' antica.

Dalla documentazione papirologica è emersa in particolare la trasversalità (G. Cavallo)[297] – o, preciserei forse, l'eterogeneità trasversale – di autori, veicoli materiali e fruitori della letteratura 'di consumo', e la pluralità di rapporti che possono venire a configurarsi fra l'una e l'altra di queste istanze; il tutto, con una fortissima concentrazione delle testimonianze nel periodo di più

[296] Si è tentato per la prima volta di fare organicamente il punto su questa vasta tematica in Pecere-Stramaglia (curr.) 1996; un'ampia scelta di testi tradotti raccoglie ora Hansen 1998.

[297] Avanzata in Cavallo 1986, 148s., questa formulazione è stata sviluppata in una prospettiva più ampia ed articolata in Cavallo 1994, 639-647 (*Leggere per leggere*) e, soprattutto, in Cavallo 1996: un contributo oggi fondamentale, quest'ultimo, anche dal punto di vista metodologico, per lo studio delle modalità di circolazione e di fruizione della letteratura 'di consumo' nel mondo greco-latino.

elevata alfabetizzazione della *koine* greco-romana, cioè fra II e III secolo d. C.[298]. Non è quindi una situazione anomala quella tratteggiata da Gellio, con l'associazione di autori piuttosto 'elevati' (e rari) a supporti librari 'bassi', e in vista di un pubblico dalla varietà virtualmente illimitata, quale può esserlo la massa dei viaggiatori in transito da e per la Grecia. Anzi, se ne può trarre conferma che una formula come 'letteratura di consumo', se applicata al mondo greco-latino, individua piuttosto la finalità precipua – non necessariamente la sola – della fruizione di determinati testi, che non precisi livelli tipologici testuali e grafico-materiali. Una categoria, insomma, non tanto sostanziale quanto funzionale, e come tale suscettibile di valutare unitariamente, senza steccati ma anche senza forzate generalizzazioni, le omogeneità di base fra prodotti che possono spaziare da vere e proprie manifestazioni sub-letterarie fino ad opere di raffinata letteratura, e che si connotano per una circolazione e una fruizione altrettanto variegate.

È proprio questo il panorama multiforme in cui le reliquie della 'ghost story' antica e della produzione letteraria ad essa più affine sembrano inscriversi, come si vedrà attraverso alcuni esempi intenzionalmente differenziati.

Risulta quasi inevitabile cominciare con Lolliano (cfr. § 2.3). Come si è visto, l'autore è ignoto, l'opera si mostra aliena da pretese letterarie che non siano quelle di un coinvolgimento immediato del lettore nelle peripezie della diegesi: e questi palesi tratti da prodotto 'di consumo' (nel senso più pregnante del termine) trovano chiara conferma nei dati papirologici. Dei due testimoni finora pubblicati[299], l'uno – PColon inv. 3328 – è un codice papi-

[298] Cfr. ancora Cavallo 1996, spec. 16 + 29.

[299] Per dati più completi e bibl. dettagliata rinvio nuovamente al commento a **IV.4**. Qui avverto soltanto – una volta per tutte – che le datazioni dei papiri di narrativa indicate in questo paragrafo sono quelle accreditate o riformulate nella lista di Cavallo 1996, 15s. (ove sono specificate le eventuali divergenze da datazioni prece-

raceo della metà del II d. C., scritto in due diversi stili di scrittura (se non proprio due mani diverse) di tipo burocratico, con parecchi elementi corsivi. L'altro invece – POxy 1368 (qui **IV.4**) –, proveniente da un rotolo di papiro e posteriore di qualche decennio, «pur se ricavato da un registro di tasse riutilizzato sul *verso*, è scritto in forme grafiche dal tracciato angoloso e lievemente inclinate, quali risultano largamente attestate nelle pratiche librarie dell'epoca per testi di diverso genere, anche per molta letteratura di scuola o comunque dotta»[300]. Sono dati eloquenti, per molti motivi. La collocazione in un medesimo, ristretto arco cronologico di questi e di un ulteriore testimone dell'opera, ancora inedito ma databile al III d. C.[301], indicano che le *Storie fenicie* di Lolliano dovettero conoscere un successo considerevole ma effimero, al pari di quanto verificabile per gli altri frammentari testi di narrativa non conservati dalla tradizione medievale[302]; rispetto a questi, solo la fortuita preservazione di due colofoni nel codice di Colonia ha salvato Lolliano dall'anonimia. A un'autore e un'opera di questo tipo fa 'pendant', peraltro, un pubblico in qualche modo differenziato: mentre il frustulo di Ossirinco rinvia a pratiche di lettura più convenzionali – sia pure nella forma povera dell'‘um-Buch', il libro di riutilizzo destinato a scritti che non rientravano in progetti di conservazione a lunga durata –, il codice di Colonia richiama invece quell'ampliamento del pubblico dei *legentes* che trova la sua proiezione grafico-materiale proprio nel graduale avvento del codice, il nuovo libro più capiente e maneggevole[303]. Un libro vergato magari – come appunto nel caso

denti); e che il medesimo contributo segnala per ciascun reperto le riproduzioni a stampa disponibili.

[300] Cavallo 1996, 34.

[301] POxy ined. inv. 57/42(a), su cui cfr. **IV.4**, Bibl.

[302] Cfr. in dettaglio Cavallo 1996, 29s; e anche Morgan 1998, 3371.

[303] Sul vastissimo argomento mi limito qui a rinviare a Cavallo 1994, 613-622, ove è debitamente segnalata la folta bibl. anteriore.

di Lolliano – in forme grafiche non librarie e canonizzate, bensì vicine a quelle in uso quotidianamente, e quindi in grado di mettere più a loro agio le nuove fasce di lettori che non arrivavano alle vette della παιδεία tradizionale, ma fermavano le proprie competenze e i propri interessi a livelli più bassi del panorama letterario.

Una diversificazione ancor più marcata, che interessa non solo la destinazione ma anche la natura stessa dei testi, sembra emergere dalle altre tre storie di fantasmi conservate da papiri di narrativa. Si va infatti da un altro 'um-Buch', ove il racconto fantastico – in uno stile non particolarmente raffinato[304] – figura sul *verso* di un lessico scolastico pressoché coevo, ed è probabilmente destinato esso stesso a una lettura di scuola (POxy 416, degli inizi del III d. C.; cfr. § 2.4.2), a due testimoni indicativi di realtà differenti. PMich inv. 3378[305] – l'intrigante 'storia di Severis' – è un prodotto librario di pregio: una grafia maiuscola regolare, una colonna di scrittura di lunghezza limitata, un rotolo di papiro di eccellente qualità. Il testo non è da meno, con le sue evidenti pretese stilistiche[306]. Tutti elementi che ben si confanno a un'epoca relativamente alta (fine I d. C.), in cui le pratiche di lettura ed il mercato librario stentavano ancora ad allontanarsi dai binari tradizionali. Se si guarda invece a PMich inv. 5 + PLitPalauRib 26 (qui **III.2**), posteriore solo di pochi decenni (metà II d. C.), si ha l'immagine di una realtà già assai più complessa. Se infatti «l'indole di copia tecnicamente assai modesta...

[304] Basti pensare all'assoluta tolleranza dello iato: esempi eloquenti in ll. 2; 7; 18.
[305] Vd. *supra*, n. 249.
[306] La reminiscenza demostenica in ll. 10s. (φα[ι]δρὸς οὖν καὶ γεγηθώς; cfr. Demosth., *Or.* 18, 323), «conscious or otherwise, ... indicates that the author (and his intended audience) would have had a rhetorical education and some pretensions to literary refinement» (Stephens-Winkler 1995, 428); l'uso del semplice κτείνω in l. 12, in luogo del consueto ἀποκτείνω, è ricercato in prosa.

è sottolineata non solo dalla scrittura di specie documentaria pur se piuttosto posata, ma anche dalla qualità assai scadente di manifattura del rotolo»[307], il testo conservato denuncia però una raffinatissima elaborazione formale: fuga assoluta dello iato, studiata isocolia, cumulo di *topoi* e di reminiscenze letterarie... S'intravede un fenomeno ben noto: l'ampliarsi dell'alfabetismo e delle pratiche di lettura comportano un'estensione e, naturalmente, una diversificazione del pubblico dei lettori; dunque, testi originariamente destinati al πεπαιδευμένος tradizionale cominciano ad essere fruiti da lettori più eterogenei: lettori dalle competenze culturali (e dalle possibilità economiche) più o meno alte o basse, il cui approccio ai testi si realizza attraverso livelli di comprensione e supporti librari parimenti diversificati[308].

Pur nella loro esiguità numerica dunque, e con l'ovvia avvertenza che è pericoloso trarre generalizzazioni da un campione così limitato, le 'ghost stories' su papiro aprono squarci illuminanti su alcune tipologie di soggetti e oggetti della circolazione libraria nel settore. Al tempo stesso, la paradossale 'abbondanza' di queste testimonianze papirologiche rispetto a quelle fornite dalla narrativa classica di tradizione medievale (§ 2.3), e più in generale la scarsità e le peculiarità di trasmissione delle reliquie della 'ghost story' antica (§§ 2.1.1-2.2.4), sollecitano ormai a indagare sull'altro versante degli aspetti qui in esame. Occorrerà cioè capire non soltanto cosa, come e quando circolasse, bensì anche quali furono i fattori che determinarono la perdita del moltissimo che è andato perduto, e la conservazione del pochissimo che ci è rimasto. Non sempre e non per tutto la documentazione direttamente riferibile alle storie di fantasmi può dare una risposta; ma almeno due opere 'di confine' possono offrire dati pre-

[307] Cavallo 1996, 35.

[308] Cfr. Cavallo 1996, 41s., muovendo da riflessioni formulate da R. Chartier per l'età moderna.

ziosi alla nostra indagine, e proprio da queste si prenderanno le mosse.

Si è visto (§ 2.3) che le *Incredibili avventure al di là di Tule* di Antonio Diogene sono fra i prodotti più significativi della letteratura fantastica antica nel suo complesso, e ciò rende particolarmente feconda la relativa ricchezza di notizie che possediamo sull'opera. Cronologia e destinatari, innanzi tutto. Grazie a riscontri onomastici cogenti, in tempi recentissimi si è potuto finalmente fissare il *floruit* di Antonio Diogene, con ragionevole sicurezza, agli ultimi decenni del I d. C.[309]. Acquistano così particolare pregnanza i due dedicatari che venivano menzionati in altrettante epistole prefatorie[310]: rispettivamente «Faustino» e la sorella del romanziere[311], Isidora, «avida di apprendere» (φιλομαθῶς ἔχουσα). Isidora offre una testimonianza precoce di quel pubblico di lettrici, che è stato additato più volte fra i principali fruitori della letteratura d'intrattenimento[312]; Faustino consente di collocare gli Ἄπιστα in un alveo storico-culturale ben preciso. Sembra infatti imporsi l'identificazione del personaggio

[309] Bowersock 1994, 35-40 (muovendo da «SEG», 44 (1994), 866); e cfr. E. L. Bowie *ap.* Stephens-Winkler 1995, 118 n. 27.

[310] Secondo il dato di Phot., *Bibl.* 166, 111a, 30-34. Si è tentato a più riprese di dimostrare che l'epistola prefatoria in realtà fosse una sola, ma invano: cfr. Morgan 1998, 3313.

[311] Il solo Schissel 1912, 101 ha pensato alla sorella di Faustino: tesi insostenibile, poiché – come ripetutamente osservato dalla critica – la seconda menzione della donna in 111a, 41s. non può che riferirsi sintatticamente alla sorella del romanziere. Piuttosto, si potrebbe supporre (Bürger 1903, 6 n. 1, ripreso spec. da Di Gregorio 1968, 202 n. 13) che Isidora fosse moglie di Faustino, oltre che sorella di Antonio, e l'ipotesi di due coniugi destinatari potrebbe essere avvalorata da un eventuale gioco di rispondenze fra questa coppia e quella del (terzo) racconto-cornice dell'opera, cioè Fila e il marito Balacro (vd. **III.1a**, n. 25; per la corrispondenza Fila/Isidora cfr. già Reyhl 1969, 6). Ma, appunto, si resta nel campo delle ipotesi.

[312] Segnalo solo quattro lavori, particolarmente importanti per il quadro che globalmente ricostruiscono nelle loro diverse ottiche: Egger 1988; Cavallo 1994-5; Johne 1996; Bremmer 1998, 171-178.

con il potente dedicatario del III e IV libro di Marziale[313]: una figura di primo piano nel panorama delle relazioni politiche e culturali dell'età di Domiziano, come ha confermato un carme epigrafico dello stesso Faustino ritrovato pochi decenni fa[314].

L'opera di Antonio Diogene s'inscrive dunque nei più alti circuiti culturali del suo tempo, in un'epoca in cui «molta letteratura nasce e viene recepita in prima istanza entro la corte, o entro i rapporti di omaggio all'alta società: letteratura di occasione..., ma anche di intrattenimento»[315], appunto. Tutto ciò non poté che privilegiare la reputazione degli Ἄπιστα, relativamente notevole e duratura per uno scritto di narrativa[316]. Allo stesso fine concorsero poi elementi di ordine interno[317] – la narrativizzazione di fatti geografici (o presunti tali); lo scarso rilievo accordato all'elemento erotico; e soprattutto la patina filosofica, pitagorizzante – che da un lato sottrassero gli Ἄπιστα al bando dei cristiani sull'*eros* narrativo[318], dall'altro aprirono all'opera spazi di penetra-

[313] *PIR*² F 127. L'identificazione fu prospettata già da Hallström 1910, ma ha incontrato scarso favore fino a quando Bowersock 1994, 37s. non l'ha riproposta a fronte della nuova documentazione onomastica di cui si è fatto cenno (cfr. n. 309).

[314] «AE» 1967, 85 (Sperlonga, 'Antro di Tiberio'). Per la valorizzazione di questa testimonianza – trascurata ancora da Bowersock 1994 – ai fini della ricostruzione della personalità di Faustino, è fondamentale Tandoi 1988-92, spec. 735-742; 752-754. Particolarmente importante è la conclusione che l'astro di Faustino dovette eclissarsi immediatamente alla morte di Domiziano, nel 96, come conferma il fatto stesso «che, morto Domiziano, Faustino scompaia anche dagli epigrammi di Marziale» (p. 754). Applicata ad Antonio Diogene, questa conclusione consentirebbe di precisare ulteriormente la data degli Ἄπιστα: una dedica a Faustino come personaggio autorevole non avrebbe avuto senso se non entro il 96.

[315] Citroni 1995, 481.

[316] *Testimonia* e frammenti sono ora raccolti nelle sillogi citt. *supra*, n. 241.

[317] Cfr. la messa a punto di Stephens-Winkler 1995, 101-114.

[318] È difficile pensare, altrimenti, che l'opera avrebbe potuto trovare menzione – seppur non particolarmente elogiativa – nel severissimo Epifanio (*Panar.* 33, 8, 2); cfr. inoltre Synes., *Epist.* 148 (pp. 261, 20 - 262, 3 Garzya). Più in generale, è noto che, per 'coonestare' i pochissimi romanzieri ritenuti idonei, il cristianesimo ricorse ad espedienti come la lettura allegorica delle loro opere e la trasformazione *a posteriori* degli autori stessi in vescovi (luoghi e bibl. in Stramaglia 1996b, 143 e n. 248).

zione in contesti qualificati come il commentario erudito (Servio[319]), la biografia filosofica (Porfirio), la ricerca antiquaria (Giovanni Lido). In tal senso il 'côté' filosofico si rivela ancora una volta decisivo: proprio e solo l'ampia digressione degli Ἄπιστα sulla vita ed i precetti di Pitagora si è conservata in cospicui estratti in Porfirio e Lido[320]. Non dovevano comunque mancare lettori più convenzionali, interessati 'semplicemente' ad intrattenersi con le mirabolanti avventure dei tanti protagonisti dell'opera, leggendole nelle forme librarie commisurate alle proprie possibilità. Se dunque c'era chi si concedeva una copia su un rotolo di papiro «very handsomely set out», in un elegante 'stile severo' e con segni di riempimento per le righe più brevi (POxy 3012)[321], altri dovevano contentarsi invece di riutilizzare sul *verso* un registro fiscale (PSI 1177 [Pack² 95]). Da notare, peraltro, che i due reperti sono sostanzialmente coevi (il secondo è del II-III d. C.; il primo del III$^{in.}$), e che anche le loro forme grafiche risultano analoghe.

Nel complesso, grazie in buona parte alle strategie messe in atto dal loro stesso autore, le *Incredibili avventure al di là di Tule* godettero di una trasversalità di fruitori probabilmente ineguagliata nel panorama della narrativa antica – fantastica e non –. Dallo scorcio del I d. C. fino alla tarda antichità, l'opera circolò in contesti così eterogenei quali potevano esserlo gli ambienti

[319] Il *Servius auctus*, propriamente: *Ad Georg.* I, 30 (da Sereno Sammonico [† 211]?). Al riguardo, e per ulteriori esempi di utilizzo erudito di romanzieri – greci e latini – nel medesimo 'milieu' storico-culturale, vd. Stramaglia 1996a, 142 e 155 nn. 62-64.

[320] Porph., *V. Pythag.* 10-17; 32-45; 54s. (anche se è arduo individuare i confini precisi delle citazioni – o comunque delle riprese – da Antonio Diogene; né è da escludere che anche altrove nell'opera si attinga a lui); Lyd., *De mens.* III, 5; IV, 42. Tutti i passi in Stephens-Winkler 1995, 130-147; i principali tra quelli porfiriani anche in Fusillo 1990, 70-79 (con le relative note); vd. inoltre Morgan 1998, 3305s.

[321] Cfr. la descrizione di Stephens-Winkler 1995, 155.

vicini alla corte flavia, dei privati lettori dell'Egitto greco-romano, la scuola neoplatonica (Porfirio) e l'erudizione proto-bizantina (Lido); senza contare le altre menzioni più cursorie, seppur magari di seconda mano. Tutto ciò non bastò comunque ad assicurare la sopravvivenza del romanzo dopo Fozio (IX sec.) – a parte gli estratti su Pitagora, e i frustuli papiracei riaffiorati ai nostri giorni –; ma resta il fatto che gli Ἄπιστα furono letti in un arco di almeno otto secoli, e questo è un destino che nessun altro testo di narrativa che non sia poi entrato nei meccanismi della tradizione medievale può vantare.

Situazioni particolari potevano dunque creare i presupposti per una conservazione più duratura e – almeno per estratti – definitiva. La norma doveva essere però diversa, e possiamo ben esemplificarla attraverso un'opera peculiarissima, in ravvicinata osmosi con 'ghost stories' e letteratura fantastica in genere: i Κεστοί di Giulio Africano[322]. Bizzarro prodotto della poliedrica erudizione di un funzionario imperiale di origine orientale[323] e di religione cristiana, vissuto tra fine II e III d. C., queste *Trapunte*[324] si collocano sulla scia della tradizione ellenistica pseudo-democritea, che con pretese filosofiche mescolava magia, aneddotica e volgarizzazione scientifica[325]. Lo spazio accordato al meraviglio-

[322] Vasto studio di autore ed opera, ed edizione con traduzione e commento di tutte le disparatissime reliquie, nell'ammirevole volume di Vieillefond 1970; importanti poi Rampoldi 1981 e 1997 per la collocazione storica; e soprattutto Thee 1984 (che comprende anche un 'Forschungsbericht' e una traduzione inglese dei frammenti dei Κεστοί) per gli aspetti magico-religiosi, analizzati in rapporto alle concezioni del cristianesimo antico sulla magia.

[323] Giudaica, secondo una diffusa opinione sostenuta in ultimo da Vieillefond 1970, 17 e *passim*; esistono però forti argomenti in contrario (Rampoldi 1981, 74s.; Thee 1984, 96s. n. 5; Rampoldi 1997, 2451s.), ed un'origine araba o siriaca (cfr. spec. Rampoldi) appare più verosimile.

[324] Così, all'occorrenza, si potrebbe rendere il titolo: ma in generale preferisco mantenere la forma greca (con Vieillefond 1970, 29-39 – il quale peraltro, dovendo tradurre, caldeggerebbe piuttosto *Amuleti* o *Talismani*).

[325] Vd. in particolare Vieillefond 1970, 58-60.

so d'ogni genere era tale, che una fonte bizantina designò 'tout court' l'opera come Ἀφρικανοῦ παράδοξα[326], e Psello (XI sec.) poté desumerne una serie incalzante di estratti paradossografici sugli argomenti più disparati, concludendo che «varie altre cose mirabolanti di tal genere quest'uomo espone nei suoi Κεστοί»[327]. Non solo: l'impronta magico-fantastica risultava talmente marcata, da incidere perfino sui dispositivi paratestuali. Alla organizzazione per libri numerati progressivamente, rappresentanti ciascuno un κεστός in sé concluso su una data materia, si affiancava un complesso sistema parallelo di numerazione di almeno una parte degli argomenti, fondato su pentagoni ed esagoni – simboli magici di matrice cabalistica – associati a notazioni musicali e disegni[328].

Un insieme di elementi ci fa conoscere gli istruttivi destini di un'opera come questa. La presenza di sezioni suscettibili di fruizione specialistica – come quelle su arte bellica, ippiatrica, metrologia, tinture... – fece scattare per quelle parti il consueto meccanismo dell'estrapolazione di *excerpta*, giunti in certa misura fino a noi[329]. L'opera nel suo complesso, tuttavia, difficilmente poteva trovare un lettore capace di apprezzarla – o anche solo comprenderla – interamente, e l'autorevole dedica all'imperatore

[326] *Geopon.* I, p. 3, 11 Beckh; cfr. Vieillefond 1970, 39 e 69.

[327] *Cest.* IX, 1, 50s. Vieillefond: ἄλλ' ἄττα τοιαῦτα ὁ ἀνὴρ οὗτος ἐν τοῖς Κεστοῖς αὐτοῦ τερατολογεῖ καὶ διέξεισι.

[328] È questa la persuasiva spiegazione data da H.-I. Marrou *ap.* Vieillefond 1970, 48. Vd. ivi, 42-49 per un'ampia discussione del problema e per altre ipotesi esplicative, meno convincenti; e Thee 1984, 199-213 – che sembra anch'egli seguire Marrou: cfr. p. 204 – per un esame dei rapporti fra le figure in questione e le parti del testo cui si riferiscono (con una ricostruzione ipotetica di disegni e simboli dei pentagoni a p. 190).

[329] Gli escerti pervenutici in tal modo rappresentano le sezioni I-IV e VI-VIII nell'ordinamento dei frammenti dato da Vieillefond 1970. Per ulteriori testimonianze su edizioni epitomate dell'opera vd. ivi, 67s.

Severo Alessandro[330] in questo caso servì a poco: nella loro mole originaria (24 libri) i Κεστοί ebbero vita breve. Quanto breve, e fra quali fruitori, possiamo valutarlo con rara precisione attraverso un documento papirologico.

Un papiro di Ossirinco (POxy 412 [Pack² 53] = *Cest.* V Vieillefond) ci ha restituito due colonne dal l. XVIII dei Κεστοί, come si evince dal colofone. Si tratta di una disquisizione sui rituali necromantici nella Νέκυια del l. XI dell'*Odissea*, per la quale Africano riporta una lunga interpolazione magica che riferisce di aver trovato in certe biblioteche. Siamo quindi nella fortunata condizione di poter avere sotto gli occhi una parte dell'opera direttamente pertinente alle tematiche che ci riguardano. Ma non solo. Grazie a una cogente ricostruzione di R. S. Bagnall[331], sappiamo anche parecchio della storia di q u e s t a copia dell'opera. Fu di proprietà di un certo Aurelio Ermogene detto Eudemone, ricco proprietario terriero e personaggio pubblico di Ossirinco di un qualche rilievo, morto nel o dopo il 276. L'uomo coltivava interessi letterari non banali: oltre ai Κεστοί possedeva non soltanto due copie dell'*Iliade* (POxy 1386 e 1392 [Pack² 718 e 921]), ma anche un'opera ricercata come una *Storia di Sicione* (POxy 1365 [Pack² 2181]). Alla morte di Aurelio Ermogene, questi libri furono ereditati con molti altri beni da sua figlia Aurelia Tolemaide. Anch'ella doveva avere una certa cultura (di certo sapeva leggere e scrivere senza difficoltà), ma è impossibile

[330] Cfr. Syncell., *Ecl. chron.* 676 (p. 439, 18-20 Mosshammer). Sulla piena congruenza dei Κεστοί con la temperie storico-culturale del regno di Severo Alessandro, sincretista e grande amante delle scienze occulte, vd. Vieillefond 1970, 64-67; Thee 1984, 462-466; e soprattutto Rampoldi 1981, 78-84 e 1997 (che sottolinea pure la funzionalità dei precetti militari nei Κεστοί – esagerandone però la centralità nell'opera – alle difficili campagne in Oriente dell'imperatore). Specifica su POxy 412 (vd. appresso nel testo) la fine indagine di Kahane 1997, che interpreta il reperto nei suoi rapporti con la tradizione letteraria da un lato, le credenze magiche correnti dall'altro.

[331] Bagnall 1992, le cui conclusioni presuppongo in quanto segue.

sapere se abbia mai letto Giulio Africano; e se anche lo lesse, non ritenne l'opera degna di conservazione – benché l'esemplare in sé fosse di un certo livello grafico-materiale –: la pagina a noi pervenuta fu infatti reimpiegata per trascrivervi una copia del testamento del padre. Guardiamo alla cronologia: i Κεστοί furono pubblicati intorno al 230[332]; l'esemplare di Aurelio Ermogene non sembra poter essere stato allestito più tardi del 265, o appena oltre[333]; il testamento del medesimo Ermogene data dal 276; la copia del testamento conservata sul *verso* dei Κεστοί è posteriore a quella data di un lasso di tempo imprecisabile[334], ma con ogni probabilità non più di qualche anno. A conti fatti, nel giro di mezzo secolo o poco più, questo rivolo della trasmissione dei Κεστοί – o, a voler pensare a un estratto[335], di una loro sezione concernente tematiche di 'letteratura fantastica' – si era già inaridito. Per lettori non specialisti, l'opera era destinata a passare presto di moda.

Se cerchiamo adesso di fare il punto sulla documentazione presa in esame, risulta chiaro in generale che storie di fantasmi, altra narrativa fantastica e prodotti affini dovettero naufragare perché non rientrarono tra le fasce di letteratura protette da volontà di conservazione autorevoli e/o durature. I motivi individuabili sono vari, e in parte comuni ad altre forme letterarie 'di consumo': l'evolversi delle mode rendeva effimero l'interesse

[332] Cfr. Vieillefond 1970, 60-64, che conclude per una data fra 228 e 231; analogamente Rampoldi 1997, 2455s., che però sposta il *terminus ante quem* al 232/3.

[333] Cfr. Vieillefond 1970, 278, anche se lo studioso muove dall'assunto – quasi certamente fallace: vd. appresso nel testo – che la data di trascrizione della copia del testamento sul *verso* di POxy 412 coincida con quella in cui il testamento stesso fu redatto (276 d. C.).

[334] Cfr. Bagnall 1992, 139.

[335] Ipotesi cui crederei con difficoltà, in considerazione dell'alta datazione del reperto e della fedele conservazione dei suoi dispositivi paratestuali (anche se – va notato – questi sopravvivono pure negli estratti militari della sez. I Vieillefond).

per una data opera, che veniva presto soppiantata da altri prodotti più recenti[336]; la mancata codificazione nelle eidografie canoniche precludeva o rendeva comunque arduo l'ingresso in biblioteche e scuole, cioè i circuiti più qualificanti e 'sicuri' di conservazione e riproduzione testuale[337]. Si noti, a questo proposito, che anche quando si prescriveva agli studenti di leggere storie di fantasmi per motivi di studio, queste venivano indicate dai manuali in testi appartenenti ai generi tradizionali[338], non ad eventuale narrativa 'd'intrattenimento'; e non c'è da stupirsene. A questi fattori più generali se ne aggiungeva poi uno specifico della letteratura fantastica: l'ambivalenza, cioè, con cui i generi 'elevati' da un lato attingevano a sillogi di storie straordinarie e ne riproponevano i materiali in maniera più o meno rielaborata, dall'altro prendevano le distanze da quegli stessi materiali, ostentando distacco e – magari – irrisione. Si è già parlato di questa forma di mediazione culturale (§ 2.1.3); e va da sé che un tale atteggiamento, che stigmatizzava il carattere 'basso' dei testi da cui si attingevano *mirabilia* fin quasi a obliterarli, dovette incidere pesantemente tra i fattori che determinarono la perdita di quei medesimi testi.

A fronte di un panorama così configurato, la mancata conservazione della narrativa fantastica antica è forse solo in parte da attribuire al filtro del medioevo occidentale e – soprattutto – orientale[339]. È vero che i demoni delle agiografie cristiane soppiantarono i fantasmi del mondo greco-latino, nelle letture e nel-

[336] Cfr. ancora *supra*, n. 302.

[337] Ho affrontato il problema, per la narrativa, in Stramaglia 1996b. Bisogna comunque guardarsi da generalizzazioni affrettate: per la letteratura pornografica, ad es., è comunque attestata una conservazione bibliotecaria (Ov., *Trist.* II, 419s.; cfr. III, 1, 60ss.), non disgiunta da un interesse da parte di 'collezionisti' (Chrysipp. *ap.* Athen. VIII, 335d-e = *SVF* III, App. II, XXVIII, fr. 5). Vd. l'attenta discussione di De Martino 1996, 322s.

[338] Cfr. § 2.4.2.

[339] In ciò sfumerei le considerazioni a suo tempo sviluppate in Stramaglia 1992, 141s.

l'immaginario medievale (§ 1.2); ma per Bisanzio, in particolar modo, c'è da sospettare che racconti e romanzi fantastici dell'antichità classica non vennero recuperati non solo – e forse non tanto – perché deliberatamente esclusi dalle selezioni, ma perché dopo qualche secolo era rimasto poco da recuperare[340]. Qualcosa, comunque, fu salvato: e su questo ci concentreremo adesso.

È ormai chiaro che una conservazione definitiva di 'ghost stories' e materiali affini non poteva avvenire se non in presenza di condizioni eccezionali. Anche l'ingresso nei circuiti di corte, magari attraverso l'espediente della dedica autorevole, poteva avere un suo peso, ma non bastava da solo a garantire una conservazione duratura. Lo si è visto per Antonio Diogene e Giulio Africano, e per Flegonte le cose non saranno andate diversamente. Il suo Περὶ θαυμασίων (§ 2.1.2) si conforma certo agli interessi di Adriano, e forse fu dedicato a lui o a qualche cortigiano[341]; ma la sopravvivenza del trattatello sembra indipendente da que-

[340] Il caso di Fozio, che ancora poteva leggere Antonio Diogene, non fa che confermare l'assunto: il patriarca denota spiccato interesse verso quest'opera fantastica, ma dovette trovarne copia – al pari della gran parte delle sue letture (su ciò Cavallo 1986, 167s.; 1995a, 279s.) – nella biblioteca imperiale, tanto ricca di testi ormai introvabili quanto inaccessibile ai più. Questa inaccessibilità, unita al fatto che Fozio «non ha minimamente contribuito a conservar[ci]» i testi registrati nella sua *Biblioteca* (Cavallo 1995a, 280), con ogni probabilità ha condannato il romanzo di Antonio Diogene alla perdita definitiva. Di certo, dopo Fozio non si hanno più notizie di una circolazione integrale dell'opera; e prima di lui, l'ultima testimonianza interpretabile in questo senso risale al VI secolo – e ancora alla corte di Costantinopoli (Lido: vd. *supra* nel testo e n. 320).

[341] Come ci è noto per l'opera maggiore di Flegonte, *Sulle Olimpiadi*, dedicata a un certo Alcibiade, membro della guardia imperiale (Phot., *Bibl.* 97, 83b, 25-27 = II, p. 63 Henry = *FGrHist* 257 T 3, 2; cfr. *PIR*² A 134; Fein 1994, 198). Sul rapporto tra la produzione di Flegonte e l'orizzonte culturale di Adriano, e la possibilità di una dedica del Περὶ θαυμασίων all'imperatore, vd. ora Delcroix 1996, 450s.; inoltre Fein 1994, 193-199. Più in generale, va sottolineato che l'interesse per il meraviglioso da parte dei vertici del potere si mantenne costante dalle corti ellenistiche fino a quelle romane: vd. le importanti riflessioni di Schepens 1996, 404-407; Delcroix 1996, 449-451.

sti elementi, legata com'è ad una di quelle situazioni eccezionali di cui si faceva cenno. Il testimone unico dell'opera (Heidelberg, Universitätsbibl., Palat. gr. 398) appartiene alla cd. 'collezione filosofica', cioè un gruppo di codici fortemente omogeneo per argomento (testi platonici e neoplatonici, in massima parte) e realizzazione grafico-materiale. I manufatti si possono datare con precisione all'850-880[342]. Ora, l'omogeneità e l'alta specificità dei testi conservati inducono a ritenere che la 'collezione' rappresenti il frutto della trascrizione e riedizione di un fondo già unitario, proveniente da qualche biblioteca tardo-antica; e verso questa conclusione convergono anche vari fattori esterni e interni, che suggeriscono complessivamente che i modelli degli esemplari della 'collezione' risalgano al V-VI sec.[343]. Su queste basi, e

[342] Attraverso una fitta serie di studi si è arrivati gradualmente ad attribuire alla 'collezione' 14 manoscritti più o meno strettamente imparentati, più un certo numero di 'codici-fantasma'. Un ricchissimo bilancio analitico è tracciato adesso da Perria 1991, con bibl. completa cui in genere si rinvia. Basterà poi ricordare Cavallo 1995a, 268; 278s.; 298. Per alcune questioni specifiche si vedano le note che seguono.

[343] L. G. Westerink ha osservato che il peculiare titolo dato alla *Repubblica* – Πολιτεῖαι anziché Πολιτεία – in uno dei principali manoscritti della 'collezione', il codice A di Platone (Paris, Bibl. Nat., gr. 1807), sembra riflettere un uso documentabile non prima che nella scuola di Alessandria, nel VI sec. inoltrato (Westerink 1981; Westerink[-Combès] 1986, LXXVI). Di contro, però, J. Irigoin ha argomentato che il formato ricostruibile per l'antigrafo del medesimo testimone platonico deporrebbe in favore di un codice di IV-V sec. (Irigoin 1986, 12-14); e J. Whittaker da un lato ha addotto un ulteriore elemento in pro di un 'milieu' filosofico alessandrino di VI sec., dall'altro – con una sorta di palinodia – ha negato che il contesto potesse essere quello della scuola di Alessandria: la 'collezione' riverbererebbe invece una biblioteca n o n scolastica della ricca Alessandria di IV-V sec. (Whittaker 1987, 280-282).

Al di là delle divergenze di dettaglio, mi pare che nulla vieti di pensare che il fondo in questione si fosse costituito nell'arco di più secoli; la cosa risulta anzi ovvia, se si attribuisce il fondo stesso a un'istituzione di lungo respiro come la scuola di Alessandria (vd. *infra* nel testo). E comunque, quel fondo dovette 'completarsi' non prima che nel VI sec., visto che la 'collezione' contiene opere di autori come Damascio, Olimpiodoro e Giovanni Filopono.

alla luce della probabilissima ascendenza alessandrina di almeno due degli esemplari noti[344], risulta quanto mai credibile che la 'collezione' riverberi i «resti della biblioteca della scuola filosofica di Alessandria, la scuola di Ermia e Ammonio [VI sec.], trasferiti a Costantinopoli al più presto nel VII secolo, al più tardi dopo la metà del IX, con il rifiorire dell'interesse per la filosofia e la cultura antica»[345].

È un'ipotesi che spiegherebbe molte cose. La scuola di Alessandria fu tra i 'milieux' culturali più vivaci della tarda antichità; anche dopo essersi cristianizzata, rappresentò un ponte importantissimo per la trasmissione della cultura classica in epoca bizantino-islamica[346]. Che nella sua biblioteca potesse figurare pure il Περὶ θαυμασίων di Flegonte, non stupirebbe affatto. Si è già visto il ruolo determinante svolto dal (neo)platonismo nella trasmissione della 'ghost story' antica, e la prossimità di certi suoi prodotti a paradossografia e narrativa fantastica (§§ 2.2.1-4). Questo stesso ruolo trova ulteriori conferme all'interno della 'collezione'. Proprio e solo altri due codici della medesima mano del Palatino ci hanno conservato rispettivamente i *Saggi* di Proclo sulla *Repubblica* platonica[347] – uno dei più importanti collettori di antiche storie di fantasmi, come si è visto (§ 2.2.1) –, ed i principali scritti superstiti di Damascio[348], cioè di colui che tentò l'ultima grande sistemazione del soprannaturale pagano (§ 2.2.2). Il ruolo di Damascio, poi, è doppiamente significativo. Da una sua testimonianza si evince infatti che da giovane, negli studi

[344] Risp. Venezia, Bibl. Marc., gr. 196 (coll. 743), con commenti platonici di Olimpiodoro e Damascio (vd. Perria 1991, 91-93); e il già citato codice parigino di Platone (vd. nota precedente).

[345] Così Perria 1991, 53 sintetizza lucidamente gli argomenti formulati da Westerink 1981; Westerink[-Combès] 1986, LXXVIs.

[346] Cfr. Cavallo 1986, 97s. e note.

[347] Firenze, Bibl. Laur., 80, 9 + Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vat., gr. 2197; vd. Perria 1991, 68-70.

[348] Venezia, Bibl. Marc., gr. 246 (coll. 756); vd. Perria 1991, 66-68.

compiuti appunto ad Alessandria sul finire del V secolo, doveva aver seguito delle vere e proprie lezioni di storie di fantasmi, tenute dal maestro Teone[349]. L'*humus* era davvero fertile!

In definitiva, un unico fondo tardo-antico riferibile a un 'milieu' per molti versi eccezionale, e poi un singolo progetto bizantino di recupero, hanno preservato i resti più significativi dell'intera nostra documentazione sulla 'ghost story' antica: ma – va sottolineato – li hanno preservati in quanto parte accessoria di una testualità d'altro genere, altamente specialistica. Ancora una volta, reliquie di narrativa fantastica sono sopravvissute perché confluite in canali di conservazione e riproduzione della letteratura elevata. Una sorte per noi benevola, ma forse non del tutto: nella biblioteca cui la 'collezione' attinse, un'opera come la *summa* di Damascio sui παράδοξα avrebbe certo figurato benissimo; e se fra i resti della 'collezione' si sono conservati di Damascio alcuni astrusi trattati specialistici, anziché i παράδοξα (che Fozio leggeva ancora nella Costantinopoli di quegli anni[350]), forse lo si deve soltanto a un destino beffardo.

2.5 *Conclusione: una 'paradossale' esigenza di oggettività*

Uno studio delle dinamiche della comunicazione letteraria in rapporto alla 'ghost story' greco-latina non può chiudersi senza un'ultima domanda, soltanto in apparenza 'naïve': gli antichi credevano ai fantasmi? Le storie di spettri, cioè, erano viste solo e invariabilmente come prodotti di narrazione fittizia, o esisteva una graduazione di livelli di credibilità e di margini di obiettività? L'argomento è potenzialmente vastissimo, e va da sé che già il

[349] Vd. in dettaglio **V.c.3**, n. 1.
[350] Cfr. *Bibl.* 130; *supra*, § 2.2.2.

contesto in cui un racconto soprannaturale figura ne condiziona *a priori* le pretese di autenticità: altro è ad es. una storia di fantasmi in un'opera storica, altro in un romanzo. Ma un discorso a così alto profilo porterebbe troppo lontano, e forse non riuscirebbe neppure granché fruttuoso per il quesito specifico che ci si è posti. Non aiutano molto neppure le discussioni antiche sull'esistenza o meno dei fantasmi e sulle loro eventuali caratteristiche: quelle pagane sono fortemente oscillanti (e soggettive)[351]; quelle cristiane muovono dalla rigida prospettiva che si tratti di emanazioni diaboliche, cioè da un'ottica ormai profondamente mutata[352]. L'unica strada percorribile, mi sembra, è interrogare i testi stessi, cioè ricercare nei racconti di fantasmi qualche indicazione su parametri ed aspettative di credibilità delle storie narrate.

Un dato fondamentale emerge chiaramente: chi scriveva una storia di fantasmi si adoperava per presentarla come vera, come realmente accaduta. Dispiegava, cioè, un apparato di autenticazione più o meno elaborato per garantire a vicende e personaggi descritti la massima oggettività e veridicità possibili. La 'ghost story', dunque, non sfugge a quella che è forse la più importante legge non scritta della letteratura antica dell'irrazionale: perché un fatto straordinario potesse figurare in un'opera letteraria che non perseguisse un dichiarato intento comico-parodico (come, poniamo, gli *Uccelli* di Aristofane), quel fatto doveva essere presentato in modo da configurarsi come vero o comunque verosimile, ossia come parte integrante del mondo reale[353]. Dai trattati paradosso-

[351] Vd. *supra*, § 1.1; e *infra* nel testo. Qui mi limito a sottolineare, per la sua ovvia esemplarità, Plin., *Epist.* VII, 27 (cfr. § 2.2.3).

[352] Cfr. § 1.2.

[353] Su questa diretta proporzionalità fra 'Realismus' e 'Phantastik' nella letteratura classica, vd. ultimamente le importanti riflessioni d'ordine generale di Fuchs 1993, 216-218; 231-236.

[354] Cfr. Schepens 1996, 382-389 (*Emphasis on documentation and credibility*), e in particolare 382s.: «An astonishing item can only be termed θαυμαστόν if, indeed, it belongs to the real world, if it is witnessed or reported to have happened or to have

grafici[354] alle disquisizioni sugli 'eroi'[355], dai resoconti di sogni[356] alle storie di fantasmi, le principali manifestazioni del fantastico nella letteratura antica si sono attenute a questo principio; chi vi veniva meno perdeva qualunque attendibilità, e finiva bollato come contafrottole[357]. Proprio su questa poetica del 'vero a tutti i costi' nello sviluppo di tematiche fantastiche appunta i suoi strali Luciano nel celebre proemio delle *Storie vere*: un passo che, *e contrario*, fornisce la definizione più nitida della 'legge' di cui si diceva[358].

Ma quali sono, nel racconto di fantasmi, i principali metodi di autenticazione? L'argomento offrirebbe materia per una trattazione su larga scala[359]; qui si cercherà di delineare alcune costanti

been observed. To put it the other way, the unusual will not produce its proper effect on the reader unless this reader is brought to believe that the phenomenon described is part of reality and that it does not merely exist in the imagination of the paradoxographer. Hence, for the paradoxographers, to uphold certain standards of credibility is vital to their aim; the trustworthiness of the report is intrinsically bound up with the very idea of θαῦμα».

[355] Cfr. Mantero 1966, 71-74 su *Le prove* nell'*Eroico* di Filostrato.

[356] Vd. ora ampiamente [Dorati-]Guidorizzi 1996, 360-368 (*Il sogno oggettivo e il sogno doppio*).

[357] Qualcosa del genere – cioè appunto un gusto del fantastico 'a ruota libera' – doveva aver contraddistinto ad es. la perduta opera di Antifane di Berge (IV a. C.): un autore che diventò l'*exemplum* del contafrottole, tanto che διήγημα Βεργαῖον finì per designare 'tout court' un «racconto incredibile» (Strab. II, 3, 5), e si arrivò a coniare un verbo βεργαΐζειν = «non dire nulla di vero», cioè raccontare fandonie (Steph. Byz., s. v. Βέργη [p. 163, 17 Meineke]: βεργαΐζειν ἀντὶ τοῦ μηδὲν ἀληθὲς λέγειν). Dopo Weinreich 1942, 10-44, vd. ora la messa a punto di Stephens-Winkler 1995, 104-108 (spec. in rapporto ad Antonio Diogene, che citò Antifane come suo predecessore); i *testimonia* di sicura attribuzione sono raccolti in traduzione *ibid.*, 473.

[358] *Ver. hist.* I, 2-4, che così si conclude (§ 4): «Scrivo dunque di cose che non vidi, che non mi accaddero, che non seppi da altri e che, inoltre, non esistono affatto e non possono in nessun modo esistere. Perciò i lettori non devono crederci assolutamente» (trad. V. Longo). Su questo contesto molto discusso vd. ultimamente Rütten 1997, 30-37 e Georgiadou-Larmour 1998, 58s., con ampio *status quaestionis*.

[359] L'unico tentativo specifico che conosca è la schematizzazione tipologica in 7 punti tratteggiata da Scobie 1969, 42s., che però richiederebbe precisazioni e amplia-

generali, muovendo da una distinzione complessiva fra procedimenti extradiegetici e procedimenti intradiegetici[360].

I primi, cioè i procedimenti 'esterni' rispetto alla diegesi della storia narrata, sono abbastanza convenzionali: il racconto sarebbe stato rinvenuto su un libro o un'epigrafe ritrovati magari dopo qualche secolo[361], oppure sarebbe stato visto su un dipinto[362]; la storia viene presentata entro una cornice epistolare – spesso a più livelli[363] –, o comunque con particolari limitazioni del 'punto di vista' della narrazione[364]; si menzionano con precisione anche minuziosa tempi, luoghi, personaggi e informatori[365]; talvolta si

menti; la precedente disamina di Werner 1918, 241-249 si diffondeva di fatto su uno solo dei *topoi* di autenticazione della 'Wundergeschichte' antica (vd. *infra*, n. 366). Più di recente, Speyer 1971, 44-84 e Fuchs 1993, 204-220 hanno delineato un panorama delle principali strategie di autenticazione di un testo nel mondo antico, e queste sono oggi le trattazioni 'standard' sull'argomento. Ma ambedue gli studi si fondano su una documentazione che attinge poco al racconto del soprannaturale, sicché rivestono una utilità parziale ai fini della nostra indagine. Discorso analogo per altri importanti saggi di ordine generale, come Feeney 1993, Wiseman 1993 e Paschoud 1995.

[360] Prendo a prestito i due aggettivi dalla terminologia genettiana delle istanze narrative (Genette 1972-6, *passim* fra 208-310, con schematizzazione a p. 296).

[361] Esempio classico è Antonio Diogene: la materia del romanzo deriverebbe da alcune tavolette ritrovate da amici di Alessandro, in occasione della presa di Tiro (332 a. C.). Il contenuto delle tavolette, a sua volta, sarebbe stato riferito da Balacro (un generale di Alessandro), per via epistolare, alla moglie Fila. Vd. in dettaglio **III.1a**, n. 25; Maeder 1991, 30-32; e in generale, sui (presunti) ritrovamenti di libri come espediente di autenticazione, Speyer 1970, 43-124 (78s. su Antonio Diogene), e il sunto in Speyer 1971, 67-70.

[362] Paus. VI, 6, 11: un caso in cui, se non altro, non abbiamo ragione di dubitare dell'esistenza del dipinto. Sul motivo delle εἰκόνες come elemento di autenticazione di un racconto vd. ora Wouters 1989-90, 469-479.

[363] Così ancora negli Ἄπιστα di Antonio Diogene (*supra*, n. 361); e soprattutto nelle storie di Filinnio (**III.1a-b**) e Policrito (**V.a.2a-b**) in Flegonte e Proclo. Cfr. § 2.1.2; **III.1a**, n. 25.

[364] Espediente ben messo in luce da Fuchs 1993, 207-209; vd. inoltre *infra*, n. 366.

[365] L'esempio classico è Luc., *Philops.* 30 = **I.a.3** (e vd. *Ver. hist.* I, 26); fra le storie raccolte in questo volume cfr. inoltre, per la menzione – di solito meno circostanziata che nel passo lucianeo – di una fonte 'in carne ed ossa' ad avallare un dato racconto: Suet., *Aug.* 6, 1s. = **I.b.1** («vicinato»); *Cal.* 59, 3 = **I.b.2** («custodi»); Plut.,

dichiara che si è assistito o partecipato in prima persona ai fatti[366]; o ci si affanna a sottolineare che l'apparizione è avvenuta ὕπαρ, non ὄναρ[367]... In buona parte sono le tecniche che già Eschine enumerava, in una breve quanto notevole trattazione sulle modalità di autenticazione di un racconto falso. Eschine si riferiva specificamente a Demostene, ma il piglio è quello di un manuale[368]: «Quando inventa qualche menzogna, introduce il discorso un

Cim. 1, 8 = **II.1** («padri» e «vicini di casa»); Eunap., *V. soph.* 4, 1, 12 = **II.2** (Porfirio); Philostr., *V. Apoll.* IV, 25 = **III.3** (Damide, con contrapposizione della sua versione alle altre correnti); Firmilian. *ap.* Cypr., *Epist.* 75, 10 = **III.4** (numerose specificazioni minute: cfr. **III.4**, n. 6). Ironico e autoriflessivo verso la prassi è Apul., *Met.* IX, 30, 1s., ove nell'introdurre un racconto di fantasmi Lucio previene le possibili obiezioni di un *lector scrupulosus* su come fosse venuto a conoscenza dei dettagli: *Sed forsitan lector scrupulosus reprehendens narratum meum sic argumentaberis: 'Unde autem tu, astutule asine, intra terminos pistrini contentus, quid secreto, ut adfirmas, mulieres gesserint scire potuisti?'. Accipe igitur quem ad modum homo curiosus iumenti faciem sustinens cuncta quae in perniciem pistoris mei gesta sunt cognovi.* Per discussione e bibl. su questo passo importante rinvio a Stramaglia 1990a, 210s. e n. 186; Hijmans *et al.* 1995, 12; 257-259; Mattiacci 1996, 163; 164s.; inoltre, per ulteriori «claims to truth» nel romanzo apuleiano, a Laird 1993 (aggiungendovi almeno *Met.* I, 5, 1ss.). In un'ottica più generale, su (presunti) testimoni come elemento di autenticazione ragguaglia Speyer 1971, 71-74.

[366] Per documentazione e discussione cfr. Werner 1918, 242-249; Speyer 1971, 50-56 (e, per tecniche affini, 56-65); Fuchs 1993, 206s.; 224; Laird 1993, 155s. Bisogna però notare che questa forma di autenticazione era evidentemente la più 'responsabilizzante': sicché di fatto risulta abbastanza raro, nella diegesi di un'opera, che un narratore primo si comprometta direttamente, presentando come autoptico un proprio resoconto di una storia fantastica; più spesso il resoconto figura come inserzione metadiegetica dovuta ad un narratore secondo ('racconto nel racconto'), che subentra magari anche solo per riportare la parte più straordinaria degli eventi. Cfr. Brancaleone 1995, 48-51 (*Un testimone oculare per un racconto fantastico*); e soprattutto Stramaglia 1998, 32-36; inoltre *supra*, §§ 2.1.3; 2.3 e n. 251; *infra*, **IV.1**, n. 6; **IV.2**, n. 3; **IV.4**, n. 1.

[367] Vd. *supra*, § 1.3.

[368] Secondo Kerényi 1927, 5 n. 24, Eschine procedeva proprio «nach einem älteren Lehrbuch». Per una valorizzazione del passo nell'ottica che qui interessa, dopo la ricca analisi di Kerényi 1927, 5s. n. 24 vd. ora Rispoli 1988, 161s.

giuramento sui suoi occhi senza vergogna [*sc.* professione di autopsia]; poi non solo racconta come veri dei fatti che non sono avvenuti, ma precisa anche il giorno nel quale sarebbero avvenuti, e aggiunge – inventandolo – il nome di un tale, sostenendo che quegli si sarebbe trovato presente, così imitando coloro che dicono la verità»[369].

Queste e simili forme di 'Beglaubigungsapparat' sono condivise dalla storia di fantasmi con altri prodotti letterari, a cominciare dai romanzi e dalle aretalogie religiose[370]. E naturalmente gli espedienti stessi erano soggetti a mode: tipico il caso della cornice epistolare, la cui auge si data fra I a. C. e II d. C.[371]. Comunque, sono tutte tecniche che restano senza incidenza sulla diegesi della storia raccontata, sicché la patina di oggettività che possono conferire resta estrinseca; in rapporto a storie di fantasmi, in particolare, questi espedienti possono dimostrare che esistono tutti i presupposti perché la vicenda narrata sia credibile, ma – di norma – non hanno gli strumenti per fornire una prova diretta dell'esistenza dello spettro o degli spettri in questione. Fattori probatori diretti di questo tipo possono insorgere solo quando subentrino procedimenti intradiegetici – in concomitanza o meno con tecniche extradiegetiche –; ed è qui che la 'ghost story' antica mostra le più grandi novità.

Può sorprendere, ma sono i fantasmi stessi a fornire le maggiori garanzie di obiettività e credibilità alle storie di cui sono protagonisti. O almeno, a sforzarsi di farlo. Soprattutto quando appaiano per un motivo preciso (*e. g.* per ottenere sepoltura alle

[369] *Or.* 2, 153: Ἡγεῖται δέ, ὅταν τι ψεύδηται, τῶν λόγων ὅρκος κατὰ τῶν ἀναισχύντων ὀφθαλμῶν, καὶ τὰ <μὴ> γεγενημένα οὐ μόνον ὡς ἔστι λέγει, ἀλλὰ καὶ τὴν ἡμέραν ἐν ᾗ φησι γενέσθαι· καὶ προστίθησίν τινος ὄνομα πλασάμενος, ὡς ἔτυχε παρών, μιμούμενος τοὺς τἀληθῆ λέγοντας.

[370] Rinvio ancora all'esemplificazione che correda gli studi citt. n. 359, e in particolare a quella in Scobie 1969, 42s.

[371] Cfr. ancora n. 363 e i relativi rinvii.

proprie spoglie), i fantasmi hanno l'esigenza di dimostrare che sono effettivamente tali, e che il loro è lo spirito della tale o talaltra persona. Si tratta di «guadagnare oggettività»[372], nell'intento precipuo di risultare credibili ai mortali cui ci si rivolge. Ecco allora che gli spettri fanno o dicono cose che possono non sembrare in rapporto diretto con quanto sta avvenendo, ma che di fatto sanciscono la credibilità della loro 'esistenza' e, soprattutto, della loro identità. Anche se talvolta tutto questo lo si capisce *a posteriori*.

Uno degli esempi più famosi è la storia di Liside, detta Melissa, moglie del tiranno Periandro di Corinto (Hdt. V, 92, η, 1-4). Evocata dai morti per rivelare al marito l'ubicazione di un deposito di denaro, Melissa gli rivolge a sua volta la richiesta di bruciare per lei delle vesti. «La prova (μαρτύριον) che quanto diceva era vero, era che Periandro aveva messo i pani nel forno freddo» (§ 2). È un allusione alla necrofilia che il tiranno aveva praticato sulla moglie uccisa (§ 3): qualcosa che nessun altro conosceva. «Il responso diviene così una *prova* (μαρτύριον) della identità e veridicità dello spettro di Liside, e un *segno* credibile di riconoscimento (πιστὸν συμβόλαιον [§ 3]) per Periandro, *e per lui solo*»[373].

Funzionalmente omologhe sono le svariate 'prove' fornite da numerosi altri fantasmi: alcuni preannunciano fatti – talora improbabili – che si avverano poco dopo[374]; altri fanno in modo

[372] [Dorati-]Guidorizzi 1996, 368: «un sogno significativo è... animato dalla stessa esigenza di guadagnare oggettività che troviamo nelle contigue manifestazioni del doppio e, più in generale, del soprannaturale».

[373] Pellizer 1993, 807, in un contributo di grande importanza per gli aspetti della vicenda che sono qui in discussione. Da notare che la storia di Melissa fu parodiata in Luc., *Philops.* 27; riveste inoltre un certo interesse, per l'immagine del «forno freddo», il parallelo tirolese segnalato da Ganszyniec 1929a.

[374] Filinnio (Phleg., *Mir.* 1, 11s. = **III.1a**) e – ancora più chiaramente – Gabieno (Plin., *N. h.* VII, 53, 179 = **V.b.1**) preannunciano che (ri)moriranno subito dopo aver finito di parlare; il «comandante Publio», dopo aver proferito una serie di oracoli,

di apparire con sembianze diverse dalle proprie, per risultare più credibili[375]; altri ancora ricorrono a modalità non verbali, come il celebre spettro della 'casa infestata', che scompare nel punto esatto in cui si ritroveranno poi le sue spoglie mortali – non senza le catene che soleva scuotere –[376]; o come certe schiere spettrali, che lasciano sul terreno impronte di cavalli e virgulti calpestati[377]. Talvolta, poi, non è il fantasma ad 'impegnarsi' direttamente per fornire una prova, ma questa emerge comunque dall'andamento della diegesi. Nella storia di Filinnio, ad es., l'ostinato scetticismo di un personaggio – la madre – diventa lo spunto per constatare che la ragazza è effettivamente apparsa dopo la morte[378]; e più tardi, quando si va ad ispezionarne la tomba, sul letto funebre viene ritrovato non più il suo cadavere, bensì i due pegni d'amore che Macate aveva dato alla giovane dopo le notti precedenti;

proclama che sarà poco dopo sbranato da un lupo fulvo (Phleg., *Mir.* 3, 12s.): cioè da una creatura demoniaca, come spiegò Radermacher 1903, 52s.; un figlio evocato dai morti profetizza alla madre che poco dopo ella perirà di morte violenta, e le riferisce che qualcuno la sta osservando: poi (ri)muore (Heliod. VI, 15, 3-5); un arcade, dopo aver chiesto invano aiuto in sogno al suo compagno di viaggio, gli appare una seconda volta – ormai morto – e gli indica dove potrà trovare il suo cadavere, smascherando così l'assassino (Chrysipp. *ap.* Cic., *De div.* I, 27, 57 e altre fonti = *SVF* II, 1204-1205 = *GROSR* 17 F 12a-b; per la valenza 'probatoria' vd. [Dorati-]Guidorizzi 1996, 364); un cadavere richiamato in vita adduce, come *intemeratae veritatis documenta perlucida*, le mutilazioni di uno degli astanti, rimaste fino a quel momento nascoste (Apul., *Met.* II, 30, 1; cfr. Stramaglia 1990a, 191-195); in modo per certi versi speculare a questi esempi, il filosofo stoico Giulio Cano, mandato a morte da Caligola, nel recarsi al patibolo promette ad un amico di apparirgli quella notte stessa, e gli preannuncia che entro tre giorni un altro amico sarà fatto uccidere dall'imperatore (Plut., fr. 211 Sandbach; cfr. Sen., *De tranq. an.* 14, 4-10). In tutti i casi, le predizioni trovano puntuale compimento.

[375] Stat., *Theb.* II, 89-124: su ordine di Giove, Laio appare in sogno al nipote Eteocle, ma, per non sembrare *falsa... / noctis imago* (94s.), assume le sembianze di Tiresia, esortando poi il giovane alla lotta.

[376] Plin., *Epist.* VII, 27, 10s. = **I.a.2** (con n. 5); Luc., *Philops.* 31 = **I.a.3**.

[377] Obs. 57 = **V.c.2** - Aug., *De civ. Dei* II, 25 (I, pp. 89, 26 - 90, 14 Dombart-Kalb[5]).

[378] Phleg., *Mir.* 1, 3ss. = **III.1a**; cfr. Scobie 1969, 43; e anche **III.1a**, n. 12.

questi diventano la prova definitiva che la giovane era stata un 'revenant'[379]. Ai procedimenti intradiegetici si abbina, nella medesima storia, un sofisticato apparato probatorio extradiegetico, rappresentato da una serie di tramiti epistolari di autorevole – quanto problematica – storicità[380].

A volte la 'prova' delle apparizioni assume risvolti comici (e in realtà di dubbia probatività), come nel caso dei due servi di Plinio che 'sognano' che dei fantasmi entrino nottetempo nella loro stanza e rasino loro il capo: e al mattino i capelli sono sparsi sul pavimento. È facile pensare ad uno scherzo fra schiavi[381], anche se Plinio si affanna ad aggiungere una prova extradiegetica, interpretando i due eventi come una prefigurazione del venire meno di un processo che stava per essergli intentato[382]. Né poi i fantasmi dicevano sempre la verità: l'*argumentum veritatis* che il cesariano Gabieno adduce per dare credibilità a ciò che ha vaticinato a Sesto Pompeo suggella in realtà delle affermazioni spudoratamente false[383].

È arduo appurare se gli autori che dispiegavano queste tecni-

[379] Questo tipo di prova, nel contempo incidentale e risolutiva, mostra analogie con il meccanismo onirico (ma anche medianico) dell'apporto' metapsichico (Dodds 1951-9, 125 e n. 3; 367 e n. 2): con quei casi, cioè, in cui la veridicità di un sogno viene provata, dopo il risveglio, dalla constatazione della presenza di un oggetto che il sognatore aveva visto nel sogno stesso, o che comunque conferma – indirettamente, appunto – quel che è avvenuto in sogno (ampia esemplificazione in [Dorati] Guidorizzi 1996, 361-363).

[380] Cfr. **III.1a**, n. 25; e anche *ibid.*, nn. 12; 24; 37; 39.

[381] Cfr. *e. g.* Merrill 1903, 362; Schwartz 1969, 671, che pensava a una sorta di «plaisanterie d'écoliers».

[382] Gli accusati usavano lasciarsi crescere i capelli, sicché una rasatura (per di più doppia) non poteva che prefigurare la liberazione dalle accuse. Per la comprensione di questo episodio (Plin., *Epist.* VII, 27, 12-14), meno 'innocente' di quanto possa sembrare, vd. Römer 1987, 31-35; Offermann 1993, 83-85; 90; e, per certi aspetti onirologici, Veyne 1967, 736s.

[383] Cfr. § 1.4.2 e n. 99; **V.b.1**, n. 13.

che, ed i lettori che le trovavano applicate, credessero o meno ai fatti narrati. Probabilmente la realtà avrà conosciuto «tutto un mondo di sfumature», per usare una felice formula di Festugière[384]: fra uno scettico impenitente come Luciano e un pio 'credulo' come Filostrato, vi sarà stata nei secoli una graduazione e un'alternanza di timori, dubbi, irrisioni, a seconda della personalità dei singoli e delle più generali evoluzioni religiose e storico-culturali. Tutto ciò, comunque, interessa marginalmente la 'ghost story' come fatto letterario: da questo punto di vista, la nostra indagine si chiude con la paradossale immagine di un mondo in cui l'immateriale può acquistare tanto più spazio, quanto più se ne riesca a dimostrare l'oggettività, la pertinenza al mondo materiale. Anche quando narravano di fantasmi, gli antichi sapevano di scrivere per esseri umani.

[384] Festugière 1950³, 311, al termine di una finissima discussione (309-311) sulla credibilità dei trattati ermetici per i loro autori e il loro pubblico.

Capitolo I

CASE 'INFESTATE'

1. Un'antica credenza prevedeva che l'accesso agli inferi fosse negato, per un tempo più o meno lungo, all'anima di un uomo morto prematuramente e/o di morte violenta e/o rimasto privo di sepoltura rituale (*Introduzione*, § 1.1). Il fantasma del disgraziato restava quindi a vagare sulla terra e, con atteggiamento più o meno ostile ai vivi, 'infestava' i luoghi in cui era perito o era stato interrato – case e altri edifici *in primis*[1]. Il rito

[1] Su spettri in abitazioni, oltre ai testi raccolti in questo capitolo cfr. almeno Aug., *De civ. Dei* XXII, 8 (II, p. 572, 9-33 Dombart-Kalb[5]: infestazione di una fattoria); Orig., *C. Cels.* VII, 5 (ποδαπὰ χρὴ νομίζειν εἶναι πνεύματα τὰ ὅλους, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, αἰῶνας προσδεθέντα ὥσπερ εἴτε μαγγανείαις τισὶν εἴτε διὰ τὴν σφετέραν κακίαν οἰκοδομαῖς καὶ τόποις; [«di che natura bisogna pensare che siano degli spiriti incatenati per secoli interi, per così dire, a edifici o luoghi, o per effetto di incantesimi o a causa della loro malvagità?»]); *PGM*[2] XII, 133-137 (incantesimo volto ad inviare nella casa di un nemico un δαίμων, che si presenti «nella sua camera da letto» con aspetto tale da ridurlo a tremare di paura); gioca sul *topos* Ps.-Quint., *D. mai.* 10, 16 (p. 215, 2s. Håkanson: *'Quando domum tuam funereus et squalidus, quando te terruit?'*, detto a proposito del figlio defunto al padre malvagio). Alla luce dello stretto nesso fra 'eroi' e fantasmi di defunti (*Introduzione*, § 1.2), e soprattutto della diegesi di **I.a.1-4** (cfr. Hopfner 1921, §§ 359s.), si può ricordare pure Artem., *Onir.* IV, 78 (p. 295, 16-22 Pack): Ἀεὶ δὲ οἱ μὲν κατηφεῖς καὶ λιτοὶ καὶ μικροὶ βλεπόμενοι σημαίνουσιν Ἥρωας πλησίον τῆς τοῦ ἰδόντος οἰκίας ἱδρυμένους ἤτοι ἀτελέστους ἢ πρός τινων ὑβριζομένους ἢ κατακεχωσμένους, οὓς χρὴ ἀνευρόντα τελέσαι καὶ τιμᾶν. Ὅ τι δ' ἂν οἱ Ἥρωες εἰσελθόντες εἰς οἰκίαν κακὸν πράξωσιν, ἐχθρῶν ἢ λῃστῶν ἔφοδον σημαίνουσι («Quelli [fra gli Eroi ed Eroine apparsi in sogno] che sono abbattuti e hanno un aspetto dimesso e meschino, annunciano sempre che gli Eroi che hanno sede vicino alla casa del sognante sono privi di culto, o ricevono offese da qualcuno, oppure sono caduti in dimenticanza: e che dunque bisogna scoprirli di nuovo, instaurare il culto loro dovuto e onorarli. Se gli Eroi entrano in casa e commettono cattive azioni, preannunciano un assalto di nemici o di predoni» [trad. Del Corno, con ritocchi]). Case variamente 'maledette' si menzionano altresì in Theophr., *Char.* 16, 7; Liv. III, 58, 11 (e vd. *infra*, n. 24).

edulcorava questa superstizione collegandola al culto familiare: ai defunti si assegnavano giorni fissi in cui potessero ritornare, entrare nelle case ed esserne subito ricacciati con opportune cerimonie. Feste ben note come i *Lemuria* a Roma (9, 11, 13 maggio), e forse le Antesterie in Grecia (febbraio-marzo), offrono testimonianze interessanti[2]; ma si può ricordare pure la pratica delle *Exverriae*[3], volta a purificare un edificio dal defunto che l'aveva abitato. L'erede[4] era tenuto a 'spazzare' (*ex-verrere*) con scope apposite la casa di cui prendeva possesso, «evidentemente, per far uscire così lo spirito del defunto»[5]; se non avesse ottemperato al rito o l'avesse alterato, «l'avrebbe pagata sul suo capo»[6].

Sull'interpolazione umanistica in Serv., *Ad Aen.* III, 63 (*Cum domos incursionibus infestarent, larvae appellabantur*) cfr. Nardi 1960, 79s. n. 11.

[2] Nei *Lemuria* (Varr., *De vit. pop. Rom.* I, fr. 19 Riposati = Non. I, p. 197 Lindsay; Ov., *Fast.* V, 419-492; Paul.-Fest., p. 77, 25s. Lindsay; *schol.* Pers. 5, 185), al termine di una cerimonia purificatoria, il capofamiglia *rogat, ut tectis exeat umbra suis. / Cum dixit novies 'Manes exite paterni', / respicit et pure sacra peracta putat* (Ov., *Fast.* V, 442-444); un noto, possibile parallelo è il 'Θύραζε Κῆρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια' (*PMG* 883) con cui si concludeva il giorno dei morti – il terzo – nelle Antesterie. Va detto peraltro che nei *Lemuria* è incerto se i *manes paterni* scacciati fossero quelli degli antenati, o non piuttosto spiriti (maligni) in genere; e nelle Antesterie resta *in ambiguo* se Κῆρες siano demoni della morte, spiriti di defunti, o non addirittura Κᾶρες = 'Carii'. Per un orientamento sul vasto dibattito (ancora in corso) seleziono Nardi 1960, 135-137 n. 41; Bremmer 1983, 109-122; Brenk 1986, 2071 n. 4; 2144; Hamilton 1992, 50s.; 166s.

[3] Su cui informa Paul.-Fest., p. 68, 8-13 L. (e vd. *ThlL* V.2, 1022, 64-74); alla stessa cerimonia pare riferirsi Ov., *Fast.* II, 23s. (cfr. spec. Frazer 1929, 279). Un ulteriore rito apotropaico con uso di scope (contro Silvano) è descritto da Varr., *Ant. rer. div.* XIV, fr. 111 Cardauns = Aug., *De civ. Dei* VI, 9 (I, pp. 263, 25 - 264, 4 Dombart-Kalb[5]); cfr. Dorcey 1992, 23; 36s.

[4] Così Festo; secondo Ov., *Fast.* II, 23 l'operazione era affidata a un *lictor* apposito.

[5] Bettini 1981, 254, compendiando l'*opinio communis*. Questa esegesi è supportata dalla glossa *CGL* V, p. 195, 9: *Everriatores qui defunctorum umbras colligunt*; Lindsay voleva emendare in *colunt*, ma in *ThlL* V.2, 1022, 73s. s'interpreta rettamente *colligunt* = *tollunt*.

[6] Cfr. Paul.-Fest., p. 68, 10 L.: *suo capite luat*.

Come è facile immaginare, simili concezioni si prestavano assai bene a sviluppi letterari: un edificio particolarmente 'amato' da un fantasma non poteva non offrire ghiotti spunti per una narrazione, o anche solo per un aneddoto. L'attestazione più antica risale forse ad Andocide, magari prima (§ 3); al IV-III a. C. portano comunque le tracce di quello che sarebbe rimasto 'tout court' il più famoso intreccio fantastico dell'antichità.

2. Su una casa infestata da un fantasma, cui infine si dà pace, s'impernia una storia di cui si possono seguire le fila dalla Commedia Nuova a Gregorio Magno. La prima testimonianza piena in nostro possesso è la *Mostellaria*[7] di Plauto (*La commedia del fantasma*), ma sappiamo da Festo che già l'originale greco della commedia era un *Phasma*: opera di Filemone (IV-III a. C.) o Teogneto (III a. C.), se non di qualche altro commediografo[8]. Forse il teatro volgeva in burla una storia originariamente 'seria', quale essa appare in Plinio e Luciano (**I.a.2-3**)[9]; in ogni

[7] Da *mo(n)stellum*, diminutivo di *monstrum*; vd. *Introduzione*, § 1.4.1, *sub* (1).

[8] Festo cita i vv. 240 e 727 della *Mostellaria* con la formula: *aput Plautum in Phasmate* / (*Plautus*) *in Phasmate* (p. 158, 33s. / p. 394, 18-20); il v. 1042 è introdotto invece con: (*Plautus*) *in Mostellaria* (p. 166, 19s. L.). Delle tre commedie greche *Phasma* a noi note, quella di Menandro (ripresa a Roma da Luscio Lanuvino: Don. *ad* Ter., *Eun.* 9 = Lusc. Lan., *Phasma*, p. 96 Ribbeck[3]) è fuori causa, poiché completamente diversa per contenuto (cfr. il sunto di Donato *ad* Ter., *loc. cit.* = Sandbach 1990[2], 289; e le abbondanti reliquie papiracee raccolte ancora in Sandbach 1990[2], 289-293; 346). Restano Filemone (cfr. fr. 87 Kassel-Austin) e Teogneto (cfr. fr. 1 K.-A.): il primo ha goduto di ampio favore da Ritschl a Kassel-Austin, mentre l'attribuzione al secondo è stata sostenuta, sulla scia di Meineke, da Della Corte (1952-72; 1967[2]a, 128-133); Filemone permane il candidato migliore, ma la documentazione disponibile non consente una scelta definitiva (Stärk 1991, 109-111 e *passim*, con dossografia complessiva). In ogni caso, va senz'altro respinto il tentativo di dedurre da *Most.* 1149-1151 che la commedia contaminasse il *Phasma* di Filemone con scene tratte da Difilo: contro Frank 1937, 347 cfr. le giuste critiche di Bettini 1981, 257.

[9] È certo più facile pensare che Plinio e Luciano riflettano la versione 'seria' originaria ('Urtypus': vd. *infra* nel testo e n. 13) di una storia che nel frattempo era stata

caso, la diffusione di questi e altri *Phasmata* sulla scena[10] – 'parenti poveri' dei grandi spettri della tragedia – resta emblematica di un gusto precoce del grande pubblico per le tematiche fantastiche.

Attraverso le tappe della storia del *mostellum*, da Plauto in poi, possiamo seguire l'evolversi di un vasto ambito delle credenze greco-latine sul soprannaturale (*Introduzione*, § 1.2). L'entità infestatrice passa gradualmente da spettro di defunto (Plauto, Plinio) a demone d'incerta natura (Luciano), e infine a demonio/emanazione del Maligno (Gregorio Magno); e a questa evoluzione si accompagnano oscillazioni più o meno sensibili a livello diegetico. Al di là delle oscillazioni[11] permane però unico l''Urtypus' di fondo, che si può così riconfigurare: «In una casa, un ospite[12] è stato ucciso e sotterrato alcuni anni prima. Da allora il defunto vaga di notte, finché non giunge un uomo coraggioso, che si decide a seguire l'apparizione. Scopre così il luogo in cui

parodiata dalla commedia (Plauto e, prima, il suo originale greco), piuttosto che assumere che i due documentino una evoluzione verso il 'serioso' di quello che era al principio un intreccio comico. Come che sia, il tentativo compiuto da Kock (1888, 644s. [frr. 1395-1399]; e vd. Householder 1941, 8) di ricostruire dal testo dei *Philopseudeis* sequenze di un presunto modello comico dell'operetta appare sterile e arbitrario.

[10] Oltre al già citato *Phasma* di Menandro, sappiamo ad es. di una «rumorosa» opera dallo stesso titolo del mimografo Catullo (I d. C.: Iuv. 8, 185s. e scolio = p. 371 Ribbeck[3] = p. 80 Bonaria[2]); nonché di un'atellana *Mania medica* composta da Novio (I a. C.: p. 319 R.[3] = p. 83 Frassinetti[2]; *Mania* è la madre dei *lares* secondo Varr., *De l. Lat.* IX, 38, 61; la «nonna o madre» delle *larvae* a detta di Fest., p. 114, 21 L.: insomma, una sorta di 'arcidemoniessa' – anche se *Mania/mania* in realtà è termine polisemico [vd. Tabeling 1932, 14-39 e l'ulteriore bibl. nell'*Introduzione*, n. 84]).

[11] Da Plauto a Luciano: Radermacher 1902, 204-207; Herzig 1940, 26s.; Felton 1995, 38-42; Plauto/Plinio: Nardi 1960, 99s.; Plauto/Luciano: Felton 1995, 109; Plinio/Luciano: Müller 1932, 97s.; Nardi 1960, 110-113; Calboli 1986a, 185s. e *passim* (per più versi innovativo); Felton 1995, 102-109; Plinio/Luciano/Gregorio Magno: Petersen 1984, 175-177.

[12] Su questo particolare vd. comunque **I.a.1**, n. 3.

il cadavere era stato interrato e, dopo una legittima sepoltura delle ossa, la pace torna nella casa»[13]. Questa storia-base subisce nel tempo una serie di adattamenti che è importante focalizzare, per comprendere meglio alcuni ingranaggi del racconto fantastico antico.

È evidente anzitutto che Plauto stravolge e decurta l'intreccio originario per i suoi fini scenici – come rivela l'imperfezione di certe suture – in alcuni dettagli[14]; ancor più, come si è fatto notare, un'inscindibile nesso sociologico nella 'pièce' plautina unisce il motivo della casa infestata al più vasto problema dei conflitti educativi e generazionali[15]: e questa è con ogni probabilità una significativa innovazione rispetto agli originali greci.

Dopo Plauto vi è un 'gap' di alcuni secoli, durante i quali il racconto dovette penetrare (se non vi era entrato già prima) in qualche repertorio di *mirabilia*, forse di matrice stoica[16]. Quando riemerge, in effetti, la storia ha assunto una palese coloritura filosofica. Forse si trattava di un elemento originario che era stato poi obliterato nella commedia (specie se con Radermacher si fa risalire la storia-base ad Eraclide Pontico, filosofo e poligrafo del IV a. C.[17]): ma è possibile piuttosto che questa *facies*, che si

[13] Traduco da Radermacher 1902, 206.

[14] Vd. **I.a.1**, nn. 4 e 10.

[15] Leach 1969, spec. 331s.: la casa 'infestata' dell'arcigno Teopropide sarebbe un emblema degli antichi costumi romani, laddove (vv. 85ss.) la sfarzosa dimora che il figlio di questi Filolachete si sarebbe fatto costruire – appartenente in realtà al vicino Simone – adombrerebbe i nuovi costumi greci. Si noti comunque che le descrizioni materiali delle due case dipendono ancora sostanzialmente dai modelli della *Nea*, come ha mostrato Grimal 1976.

[16] Cfr. nella versione di Plinio certe consonanze con Cicerone filosofo, e la figura stessa del protagonista Atenodoro (**I.a.2**, nn. 3 e 7); più in generale, è nota la propensione degli stoici a raccogliere storie più o meno famose di apparizioni (*Introduzione*, §§ 1.3; 2.2.1).

[17] Questa ipotesi di Radermacher 1902, 206s., ripresa ed estesa a tutte le storie di fantasmi dei *Philopseudeis* in Radermacher 1927, 14, non è priva di una sua verosimiglianza (Eraclide scrisse fra l'altro *Sulle cose nell'Ade* [frr. 71s.]; *Sulla morta*

connota ad un tempo come stoica ed antiaccademica, ed ha ambientazione specificamente ateniese, sia sorta attorno al I a. C.[18]. Come che sia, in Plinio la patina filosofica conferisce un'aura di 'rispettabilità' alla vicenda (con Cicerone che affiora in più punti...[19]), nell'ambito di un'epistola che si propone come discussione di una *quaestio* filosofica[20]; al contrario, gli elementi filosofici catalizzano in Luciano un'ennesima presa in giro della categoria dei filosofi e dei suoi gusti orientaleggianti, tanto in voga nel II d. C.

Plinio e Luciano dipendevano con ogni probabilità da qualche raccolta di *mirabilia*, come si è accennato, e lo stesso sarà accaduto più tardi per Gregorio Magno (**I.a.4**); non a caso i suoi *Dialogi* offrono anche altre consonanze significative con i *Philopseudeis* lucianei[21], benché ogni ipotesi di dipendenza diretta di Gregorio da Luciano resti problematica[22]. Questi riscontri non stupiscono: come è stato scritto efficacemente, gli elementi edificanti che Gregorio introduce *de suo* non sono che il segno di

apparente 'risuscitata' da Empedocle [frr. 76-89]; *Sull'anima* [frr. 90-103 Wehrli²; ivi le esperienze estatiche di Empedotimo]); ma la mancanza di riscontri cogenti la rende «hopelessly arbitrary» (Anderson 1978b, 31 n. 86; e cfr. già Bompaire 1958, 457s.). Sarebbe stata comunque utile una sua menzione nelle opere di riferimento sul poligrafo pontico (Wehrli 1969² e Gottschalk 1980 tacciono completamente, se ho visto bene).

[18] Questa mi pare la sola plausibile fra le molte ipotesi affacciate da Schwartz 1969 (cfr. anche **I.a.2**, nn. 2s. e 11).

[19] Cfr. ancora **I.a.2**, n. 3.

[20] Pur con finalità ultime sostanzialmente politiche, autopropagandistiche: vd. *Introduzione*, § 2.2.3.

[21] Valga per tutte la storia del 'morto per errore': *Philops.* 25 ~ *Dial.* IV, 37, 5s. (nell'ambito di una vasta tradizione sul motivo, su cui vd. per tutti Reitzenstein 1906, 5s.; Hubaux 1939; McCready 1989, 134ss.; e anche *Introduzione*, § 2.2.4 e n. 233).

[22] Alla luce soprattutto della scarsa conoscenza del greco dimostrata (e spesso ostentata: Dagens 1975, 464-466) da Gregorio, è questa la scettica conclusione cui addiviene ultimamente Petersen 1984, 176s., dopo aver analizzato in dettaglio i rapporti fra Plinio, Luciano e Gregorio come vettori della storia della 'casa infestata'.

una 'revisione', un *imprimatur* su credenze popolari che affondavano salde radici nel mondo pagano[23].

3. Gli altri testi qui proposti sono una piccola selezione da un autore-campione (Svetonio: **I.b.1-3**), nell'ambito di una ben più nutrita schiera di variazioni sul tema[24]. Si è inoltre affrontata in **IV.2** una 'infestazione domestica' – dalla X *Declamazione maggiore* dello Ps.-Quintiliano – che illustra un atteggiamento non ostile del defunto verso il vivo visitato: un atteggiamento che è familiare all'orizzonte quotidiano dell'epigrafia funeraria, più che alla letteratura.

Un diverso elemento di novità presentano **I.b.1** e **I.b.3**. Le manifestazioni straordinarie, che qui hanno come sfondo delle camere da letto, non sono direttamente collegate all'apparizione di un essere soprannaturale, ma comportano fenomeni cinetici (non privi di risvolti umoristici) di tipo poltergeistico. In questo campo la testimonianza più antica (V a. C.?) pare quella offerta dalla *Fornace*, un epigramma pseudo-omerico incastonato in alcune delle fonti 'biografiche' sul poeta[25]. Vi si descrivono in

[23] Walzel 1974, 152-176 (*Gregory the Great:* imprimatur *on popular beliefs*). Nello specifico della nostra storia, cfr. Petersen 1984, 177: a fronte di Plinio e Luciano, Gregorio «has apparently taken over traditional stories which have become embedded in literary works but he has selected those elements which he needed for his own purpose and created a new story from them».

[24] La lista data in n. 1 potrebbe senz'altro allungarsi ancora, ma aggiungo un unico altro caso: la storia dello spartano Pausania, morto di inedia nel tempio di Atena Calcieca, il cui spettro «prese a spaventare i visitatori che si recavano al tempio della Calcieca» (Plut., *Quaest. Hom.*, fr. 126 Sandbach: ἡνίκα τὸ Παυσανίου εἴδωλον ἐξετάραξε τοὺς προσιόντας τῷ ναῷ τῆς Χαλκιοίκου), e dovette essere esorcizzato con apposite cerimonie. Cfr. anche Plut., *De ser. num. vind.* 17, 560e-f; l'elemento del fantasma manca invece nelle altre fonti sulla fine di Pausania (benché qualcosa s'intraveda forse in Corn. Nep., *Paus.* 5, 5).

[25] Riedizione con ampio commento in Markwald 1986, n° 13: vd. spec. pp. 219s. (testo critico); 230-236 (commento ai vv. 7-14); importante poi Watson 1991, 69-74. I nessi con le *defixiones* (cfr. *infra* nel testo) sono stati valorizzati da Gager 1992, 153-155 (bibl. a 155 n. 13), che tuttavia esagera forse un po' in questa sua lettura.

dettaglio i cinque spiritelli «distruttori di fornaci» (v. 8: καμίνων δηλητῆρας), dai nomi tutti eloquenti[26], che Omero minaccia di evocare contro i vasai di Samo: se questi non gli daranno il compenso per il suo canto, si vedranno sconquassare dai demonietti ogni parte delle loro fornaci e distruggere le ceramiche (vv. 11-14). Si tratta di un brillante *lusus* poetico su reali superstizioni degli antichi vasai, se è vero che Plinio il Vecchio, parlando assai più tardi dell'universale timore nelle tavolette esecratorie (*defixiones*), riferirà che «molti ritengono che gli oggetti di terracotta possano essere infranti con un tale sistema»[27].

D'altra parte la *Fornace*, apparentemente sfuggita alle trattazioni sul 'poltergeist' nell'antichità, offre prezioso riscontro a un ben più noto aneddoto riportato da Andocide (fine V a. C.). La gente racconta – dice l'oratore – che Ipponico si tiene in casa uno spirito maligno (ἀλιτήριος) che gli mette sottosopra la tavola (τράπεζα): ma in realtà lo spiritello non è altri che il figlio spendaccione dell'uomo[28]. È chiaro che τράπεζα, potendo significare così 'tavola' come 'banca', adombra un gioco di parole sulla ricchezza dello stesso Ipponico; tuttavia la battuta – come osservava Dodds – doveva assumere una 'pointe' ancor più marcata, qualora l'uditorio di Andocide (come già quello dello Ps.-Omero, aggiungerei) avesse familiarità con storie di v e r o 'poltergeist'[29]. Lo stesso Dodds nega invece carattere poltergeistico ai

[26] Rispettivamente: *Syntrips*, *Smaragos*, *Asbetos*, *Sabaktes*, *Omodamos* («Sfracella», «Rimbomba», «Incenera», «Distruggi», «Spacca» nella traduzione di De Martino 1984, 35). Nessuno di questi nomi pare altrimenti attestato, sicché si tratterà di «comic formations» dovute all'ignoto poeta (Watson 1991, 72).

[27] *N. h.* XXVIII, 4, 19: *Multi figlinarum opera rumpi credunt tali modo*. Ricca disamina di questo tipo di superstizioni in Lobeck 1829, 970-974.

[28] *Or.* 1, 130. Non mi convince la recente interpretazione di Cox 1996, che intende τράπεζα = 'tavola cultuale' per sacrifici, e spiega dunque: «Hipponicus may have reared Callias, but Callias was a holy terror and not worth any sacrifice» (p. 575).

[29] Cfr. Dodds 1971-91, 6s. n. 6. Di sicuro, la credenza negli ἀλιτήριοι (spiriti ven-

testi svetoniani succitati (**I.b.1**; **I.b.3**), per via della non-recursività dei fenomeni in essi descritti, ed esclude casi di 'poltergeist' prima delle attestazioni cristiane in materia[30]. Vari elementi suggeriscono tuttavia di valorizzare comunque i due racconti di Svetonio, quanto meno come peculiari esempi di 'infestazioni domestiche'[31].

4. In ultimo, qualche parola va spesa sulle possibili implicazioni giuridiche dell'‘infestazione' di un edificio nelle discipline di locazione e compravendita[32]. A partire dal II a. C., i giureconsulti romani stabilirono con crescente precisione che un locatore fosse tenuto a risarcire i danni causati da un *vitium occultum* del bene locato, qualora tale *vitium* fosse stato deliberatamente nascosto al locatario. La questione aveva trovato spazio nella riflessione stoica (cfr. Cicerone[33]), ed avrebbe ricevuto ampia discussione nel *Digesto*; ivi la si risolve appunto in senso risarcitorio verso il locatario, e si prospetta pure l'impugnabilità di un contratto di locazione allorché, dopo la stipulazione, dal bene

dicatori a metà fra dèi e uomini) era ben radicata negli Ateniesi del tempo: nell'oratoria cfr. Antiph.(?), *Tetr.* 3, 1, 3s.; 3, 2, 8; 3, 3, 7; 3, 4, 10; più in generale, è da vedere Plat., *Epist.* 7, 336b. Fra le trattazioni moderne restano particolarmente utili Herter 1950-75, 67 e nn. 91s.; Decleva Caizzi 1969, 29s.; vd. inoltre *Introduzione*, § 1.4.1 e n. 79.

[30] Cfr. nota precedente.

[31] Sul carattere poltergeistico dei due testi insiste spec. Nardi 1960, 101 e 121 (con un'ampia rassegna sull'argomento a pp. 13-16 n. 15), che però si spinge un po' troppo in là nel ricondurre a 'poltergeist' storie di statue ambulanti come quelle narrate da Luc., *Philops.* 18-21 (bene Dodds 1971-91, 7 n.: «la parodia ha di mira la credenza nelle immagini in movimento, piuttosto che quella nei 'poltergeist'»; e ora Felton 1995, 27-30, con opportune precisazioni concettuali); Luck 1985-97, 72 si mostra possibilista sulla documentabilità di 'poltergeist' precristiano, pur facendo marcia indietro a p. 303.

[32] Fondamentale Nardi 1960; aggiungo solo Felton 1995, 43-45.

[33] Si veda ancora una volta **I.a.2**, n. 3.

locato insorga per il locatario uno *iustus timor*[34]. Una casistica di *iusti timores* era stata gradualmente elaborata fin dalla tarda repubblica, e dalla riflessione in materia proviene un passo ripetutamente chiamato in causa nei secoli: *Iterum interrogatus est* (*sc.* Servio, maestro del giurisperito Alfeno [I a. C.]), *si quis timoris causa emigrasset, deberet mercedem necne. Respondit, si causa fuisset, cur periculum timeret, quamvis periculum vere non fuisset, tamen non debere mercedem: sed si causa timoris iusta non fuisset, nihilo minus debere*[35] (*Dig.* XIX, 2, 27, 1).

Come si vede, il passo – privo di veri riscontri puntuali in altri testi giuridici, e per di più oscurato da probabilissime interpolazioni[36] – solleva due interrogativi che restano senza chiara risposta: «si sarà posta nel mondo romano la *quaestio* del vizio per infestazione? e, in tal caso, si sarà positivamente applicato o potuto applicare, come poi dal medioevo in giù, il meccanismo della risoluzione [*sc.* del contratto di locazione] *ex iusta causa timoris*?»[37]. Purtroppo, la dottissima analisi delle fonti giuridiche e letterarie condotta sull'argomento da E. Nardi non è approdata a risultati sicuri: ma le già accennate consonanze fra la trattazione di Cicerone sulle case 'malsane' e la descrizione di Plinio della casa 'infestata'[38] hanno un loro peso; e soprattutto, uno scolio ai *Basilici* – la traduzione greca del *Digesto* – suggerisce che

[34] I passi relativi a conduzione di abitazioni sono utilmente raccolti e discussi in Nardi 1960, 67-69.

[35] «Fu ulteriormente interrogato su questo punto: se un inquilino avesse traslocato per paura, doveva la pigione o no? Rispose che se ci fosse stata una ragione di temere un pericolo, anche se il pericolo in realtà non sussistesse, non avrebbe tuttavia dovuto la pigione; ma l'avrebbe ciò nondimeno dovuta se la ragione della paura non fosse stata legittima» (trad. Nardi 1960, 66 n. 50).

[36] In questo senso si muovono, fra l'altro, i due recensori di Nardi 1960 (che rinviano ad ulteriore dossografia): Guarino 1960-93, 93; e soprattutto Mayer-Maly 1961, 331.

[37] Nardi 1960, 71.

[38] Vd. *supra* nel testo e nn. 19 e 33.

fattori irrazionali come incubi e cattiva fama degli edifici entrassero in gioco nei dibattiti giurisprudenziali in materia[39]. Meritano dunque attenzione le riflessioni di Nardi[40] su ciò che sarebbe potuto accadere, a norma di legge, se i locatari o acquirenti degli edifici menzionati in questo capitolo avessero deciso di fare causa ai rispettivi padroni di casa...

[39] Cfr. *schol. Bas.* XX, 1, 27, 2 = *Dig.* XIX, 2, 27, 1 (B 3, p. 1193, 14-16 Scheltema-Holwerda): Εἰ δὲ εὔλογος οὐχ ὑπῆν αἰτία φοβεῖν δυναμένη, τυχὸν ἐξ ἐνυπνίων ἢ φήμης οὐ πιθανῆς τὸν οἶκον κατέλιπεν, ἀπαιτηθήσεται τὸ μίσθωμα οὐδὲν ἧττον («Se invece non sussisteva una causa ragionevole che potesse spaventare – ad esempio, [l'inquilino] se n'era andato a seguito di sogni o di dicerie non credibili –, [l'inquilino] sarà nondimeno soggetto a richiesta della pigione»). Il passo è valorizzato e discusso da Nardi 1960, 180-182, che per il motivo della cattiva φήμη richiama opportunamente la casa *infamis* di Plinio (*Epist.* VII, 27, 5 = **I.a.2**).

[40] 1960, 177-182.

a. 'La casa e il cervello'*

* *The Haunted and the Haunters: or The House and the Brain* è un racconto di E. G. Bulwer-Lytton che sviluppa in modo particolarmente complesso e potente il motivo della 'casa infestata' (Bulwer-Lytton 1859-1985; vd. ivi, 14s. per le vicissitudini editoriali del pezzo). Non a caso H. P. Lovecraft ne parlò come di «una delle migliori novelle mai scritte sulle case infestate dagli spettri» (Lovecraft 1927-89, 80).

I.a.1 Plautus, *Mostellaria* 469-505*

Theopropides[1] Obsecro hercle, quin eloquere <rem>[2]?
Tranio Quia septem menses sunt quom in hasce aedis pedem 470
Nemo intro tetulit, semel ut emigravimus.
Th. Eloquere, quid ita?
Tr. Circumspicedum, numquis est
Sermonem nostrum qui aucupet?
Th. Tutum probest.
Tr. Circumspice etiam.
Th. Nemo est; loquere nunciam.
Tr. Capitale scelus factu<m> est.
Th. Quid est? Non intellego. 475
Tr. Scelus, inquam, factum est iam diu, antiquom et vetus.
<Th.> Antiquom?
<Tr.> Id adeo nos nunc factum invenimus.
Th. Quid istuc est scele<ri>s aut quis id fecit? Cedo.
Tr. Hospes necavit hospitem captum manu[3];
Iste, ut ego opinor, qui has tibi aedis vendidit. 480
Th. Necavit?
Tr. Aurumque ei ademit hospiti,
Eumque hic defodit hospitem ibidem in aedibus.
Th. Quapropter id vos factum suspicamini?
Tr. Ego dicam; ausculta. | Ut foris cenaverat
Tuus gnatus, postquam rediit a cena domum, 485
Abimus omnes cubitum, condormivimus.
Lucernam forte oblitus fueram extinguere[4];
Atque ille exclamat derepente maximum.
Th. Quis homo? An gnatus meus?
Tr. St: tace; ausculta modo.
Ait venisse illum in somnis[5] ad se mortuum. 490
Th. Nempe ergo in somnis?
Tr. Ita, sed ausculta modo.
Ait illum hoc pacto sibi dixisse mortuum...

I.a.1 Plauto, *La commedia del fantasma* 469-505*

Teopropide[1] Ma ti prego, perché non mi spieghi <la faccenda>[2]?
Tranione Perché sono sette mesi che nessuno mette piede in questa casa, una volta che ce ne siamo allontanati.
Te. Cos'è questa storia? Spiegami!
Tr. Guardati attorno, c'è nessuno che faccia la posta ai nostri discorsi?
Te. È tutto tranquillo.
Tr. Da' un'altra occhiata in giro!
Te. Non c'è nessuno: parla, una buona volta!
Tr. È stato commesso un delitto capitale!
Te. Come sarebbe a dire? Non capisco.
Tr. È stato commesso un delitto, ti dico, tanto tempo fa: si tratta di un crimine antico, vecchio.
<Te.> Un crimine antico?
<Tr.> Sì, ma noi l'abbiamo scoperto solo adesso.
Te. E di che delitto si tratta? Chi è l'assassino? Dimmelo!
Tr. Un ospite ha messo le mani sul proprio ospite, e l'ha ucciso[3]! Si tratta, credo, della stessa persona che ti ha venduto questa casa.
Te. L'ha ucciso?
Tr. E gli ha portato via l'oro, all'ospite, e l'ha sotterrato – l'ospite – qui stesso, nella casa.
Te. Cosa vi fa sospettare una storia simile?
Tr. Te lo dirò, ascolta. Una volta che tuo figlio era andato a cenare fuori, quando tornò a casa dalla cena ce ne andammo tutti a letto e sprofondammo nel sonno. Io, per caso, m'ero dimenticato di spegnere la lucerna[4]; quand'ecco che all'improvviso quello lancia un urlo tremendo!
Te. Quello chi? Mio figlio?
Tr. Sst, sta' zitto e pensa ad ascoltare. Dice che in sogno[5] si era presentato a lui il morto.
Te. Ma proprio in sogno?
Tr. Sì, ma stammi a sentire. Dice che il morto gli aveva parlato in questo modo...

Th. In somnis?
Tr. Mirum qui<n> vigilanti diceret,
Qui abhinc sexaginta annis occisus foret.
Interdum inepte stultus es, <quin tu taces?>[6] 495
Th. Taceo.
Tr. Sed ecce, quae illi in <somnis praedicat>[7]:
'Ego transmarinus hospes sum Diapontius[8].
Hic habito, | haec mihi dedita est habitatio.
Nam me Accheruntem recipere Orcus[9] noluit,
Quia praemature vita careo[10]. Per fidem 500
Deceptus sum; hospes me hic necavit, isque me
Defodit insepultum[11] clam [ibidem] in hisce aedibus,
Scelestus, auri causa. Nunc tu hinc emigra:
Scelestae hae sunt aedes, impia est habitatio[12]!'.
Quae hic monstra fiunt, anno vix possum eloqui. 505

Te. In sogno?

Tr. E che, doveva dirglielo da sveglio, uno che era stato ucciso sessant'anni prima? A volte sei proprio stupido. <Vuoi starti zitto?>[6]

Te. Mi sto zitto.

Tr. Ecco dunque ciò che a tuo figlio in <sogno rivela (il morto)>[7]: 'Io sono Diaponzio[8], l'ospite d'oltremare. Qui abito, questa è la dimora che mi è stata assegnata. L'Orco[9] non volle che l'Acheronte mi ricevesse, perché la mia vita è finita prima del tempo[10]. Fui ingannato nella mia buona fede: il mio ospite mi uccise qui e mi sotterrò di nascosto, senza la dovuta sepoltura[11], in questa casa. Scellerato, fu l'oro il suo movente! Adesso tu va' via da qui: questa casa è maledetta, abitarla è sacrilegio[12]!'. I prodigi che avvengono qui, non mi basterebbe un anno a raccontarteli!

* Ed.: Ernout 1961[2].

Bibl.: La bibl. moderna su Plauto (1935-1989) è raccolta e vagliata nelle due rassegne consecutive di Fogazza 1976 e Bubel 1992. Per la *Mostellaria*, oltre al commentario di Ussing 1875-1892 a tutto Plauto, i principali commenti moderni si devono a W. Ramsay - G. G. Ramsay, London 1869; Lorenz 1883[3]; E. W. Fay, Boston 1902; Sonnenschein 1907[2]; N. Terzaghi, Torino 1929; M. Schuster - F. Schupp, Wien-Leipzig 1934; Bertini 1970; Collart 1970; F. R. Merrill, London 1972; Bettini 1981 (insieme col *Persa*). Sulla scena del fantasma dà un commento Nardi 1960, 80-91 (con la bibl. di più antica data); su di essa sono poi importanti Ziegler 1982 (che conosco attraverso Felton 1995, appresso); Stärk 1991, 112-114; Felton 1995, 60-75 (possibili modelli tragici: Euripide, *Ecuba* e Pacuvio, *Iliona*; incongruenze interne – palesi o arguibili – nell'inganno del *mostellum* [sulle principali vd. qui, nn. 4; 10]); Hofmann 1995, 210s. (elementi mimici); vd. inoltre la premessa a questo cap., n. 15.

[1] Il *senex* Teopropide torna inatteso in patria, dopo un viaggio per mare durato tre anni. Per impedirgli di entrare in casa sua, ove il figlio Filolachete gozzoviglia con gli amici, l'astuto servo Tranione racconta al vecchio che l'edificio è inavvicinabile, poiché infestato da uno spettro. Nel racconto di Tranione assumono particolare rilievo alcuni espedienti stilistici, tanto più interessanti in quanto inscindibilmente legati all'elemento dell'apparizione:

(a) la reticenza iniziale, l'esordio solenne (475), la ripetizione insistita di alcune parole-chiave (*scelus*: 475; 476 – e cfr. 478 –; *hospes*: 479 [*bis*]; 481; 482) e certe ridondanze magniloquenti (476: *antiquom et vetus*) scandiscono l'enorme gravità dell'accaduto (mentre lasciano al servo il tempo di inventare!), preparando il campo all'ingresso del soprannaturale;

(b) propizia tale ingresso il concitato variare dei tempi verbali nella breve *narratio* di 484-488: un tipico vettore di 'suspense' nel racconto fantastico antico (**I.a.2**, n. 1);

(c) il discorso del fantasma (497-504), condotto secondo canoni ricorrenti in Plauto nelle scene di sogni (Collart 1964; 1970, 106; e più in generale Katsouris 1978, 66 e *passim*; Ziegler 1982), riprende i motivi-chiave dello *scelus* (503; 504) e dell'*hospitium* (497; 501), ed è tutto giocato su ridondanze solenni quanto minacciose (cfr. 497 [n. 8]; 504 e, in generale, il cumulo di forme di *hic* e *ego*; vd. inoltre *infra*, 499s. e n. 10); non a caso su 52 parole impiegate vi sono 25 elementi di ripetizione, cioè il 48% del totale (Collart 1970, 107)! Ovviamente, ciò ha lo scopo di rendere più martellante il ragguaglio 'dall'aldilà', affinché Teopropide si convinca che la sua abitazione appartiene ormai a uno spettro (cfr. ancora 498: *habito*, *habitatio*; 504: *aedes*, *habitatio*).

Per un inganno plautino analogo, relativo ad un presunto campo infestato, cfr. *Trin.* 520-561.

[2] Ernout non accoglieva nel testo alcuna proposta per l'ultima sillaba mancante, e dopo di essa segnava con Leo una lacuna di un verso. Ma <*rem*> (Bothe) è supplemento felice che ristabilisce bene il nesso con il v. 470, come hanno mostrato Kurfess 1926, 1291; Collart 1970, 102s.; Bettini 1981, 79 (che delucida anche la consequenzialità fra la domanda al v. 469 e la risposta ai vv. 470s.).

[3] Un delitto particolarmente efferato, in quanto lesivo del vincolo sacrale di protezione reciproca su cui si fondava il rapporto di ospitalità nel mondo antico. Non a caso, l'uccisione di un ospite è elemento topico nelle liste dei crimini più nefandi, sullo stesso piano del parenticidio, in una lunga tradizione che comincia in Grecia con Hes., *Op.* 180ss. (183: οὐδὲ ξεῖνος ξενοδόκῳ, *sc.* ὁμοίιος). A Roma, dopo Enn., *Scaen.* (*Hecuba*) 211s. Vahlen² = 177s. Jocelyn (*quis parentem aut hospitem / necasset*), cfr. spec. Cic., *De inv.* I, 54, 103 (*si qua proferantur* [*sc. crudeliter facta*] *in maiores natu, in hospites, in vicinos, in amicos*); Hor., *Carm.* II, 13, 5-8 (*illum et parentis crediderim sui / fregisse cervicem et penetralia / sparsisse nocturno cruore / hospitis*); III, 24, 60 (*consortem socium fallat et hospites*); Ov., *Met.* I, 144 (nell'Età del ferro, fra l'altro, *non hospes ab hospite tutus*); *Ibis* 580 (*perdat... te tuus hospes*; e cfr. 621); Val. Max. V, 1, 3 (*'Tuum ergo crimen sit hospitem occidere voluisse, meum non eris hospes occisus'*); Val. Fl. IV, 614 (*hospitii quis nulla fides*; cfr. *Most.* 500s.: *Per fidem / deceptus sum*). Ulteriore documentazione nei commenti a questi passi, e inoltre in *ThlL* VI.3, 3021, 8-19; Hiltbrunner[-Gorce-Wehr] 1972, 1088-1091; Dupont 1992, 112s.; Romaldo 1994, 31 n. 1.

Che lo spettro fosse quello di un o s p i t e ucciso è dettaglio che manca nelle versioni della nostra storia posteriori a Plauto; questa assenza, unita all'accennata 'abnormità' dell'assassinio di un ospite, mi induce a credere con altri (Nardi 1960, 99s. e n. 62; Felton 1995, 40, di contro a Radermacher 1902, 206) che la qualifica di *hospes* per Diaponzio sia un'aggiunta all''Urtypus': un'aggiunta rientrante, ovviamente, nel generale intento di Tranione di enfatizzare il più possibile la gravità dello *scelus* e della conseguente infestazione (nn. 1; 8; 10). Autore dell'aggiunta potrebbe essere stato Plauto, o forse già il suo originale greco: magari sulla scia di un modello illustre come Eur., *Hec.* 25s.: κτείνει με χρυσοῦ... χάριν / ξένος πατρῷος («mi uccide per denaro... l'ospite paterno»: è il fantasma di Polidoro, ucciso e lasciato ἄταφος [v. 30] dal suo ospite Polimestore; cfr. Felton 1995, 62; *supra,* Bibl.). Per il v. 480 vd. anche **I.a.2,** n. 8.

[4] Una lucerna spicca anche nelle successive tappe della storia (**I.a.2-3**): i protagonisti di turno se ne servono infatti per leggere di notte – nonché, in Plinio, per seguire il fantasma – (Plin., *Epist.* VII, 27, 7 e 9; Luc., *Philops.* 31). Nel contesto plautino il richiamo al lume sembra però fuori luogo, e si è pensato a un residuo 'fossile' di un particolare presente nell'''Urtypus' e nel modello della *Nea*: un dettaglio sopravvissuto in Plauto per una sutura difettosa nell'adattamento della vicenda originaria alla sua 'pièce'. Un caso sicuro in questo senso è la menzione della mancata sepoltura del defunto infestatore ai vv. 482 e 502: al di là delle implicazioni storico-religiose di cui in nn. 10s., si tratta di un particolare che in Plauto rimane senza seguito (ovviamente, poiché non esiste in realtà alcun cadavere insepolto), laddove nelle altre versioni rappresenta il cardine dell'infestazione e del suo cessare (sul dettaglio del lume e quello della sepoltura cfr. Trenkner 1958, 122; Nardi 1960, 99; Felton 1995, 66s.; 69-71; sulla mancata sepoltura già Radermacher 1902, 206; sulla sola lucerna pure Bertini 1970, 81).

Come però è stato giustamente osservato, non è facile pensare che, proprio in un momento cruciale nell'orditura dell'inganno, il lume venga espressamente menzionato solo per una zeppa: «Una buona spiegazione per la presenza di questo dettaglio apparentemente superfluo, può essere che l'apparizione del fantasma di Diaponzio sia legata proprio al fatto che la lucerna di Tranione era rimasta accesa, ovvero, che nelle credenze antiche la comparsa di fantasmi fosse favorita dalla presenza di un lume» (Romaldo 1994, 32, che fa seguire ampia documentazione). Il ruolo delle lucerne nel richiamare gli spiriti era stato del resto già sottolineato da Herzig 1940, 26 in rapporto a Luc., *Philops.* 31; e non può escludersi che la credenza fosse presupposta già nell''Urtypus' della nostra storia. Cfr. le articolate osservazioni di Felton 1995, 52; 66s.; 84; 105.

Sulla lucerna come elemento ricorrente in racconti fantastici cfr. anche **III.1a**, n. 2; **V.a.1**, n. 7.

[5] Sui motivi per cui Teopropide si accerta ansiosamente che lo spettro si fosse manifestato *in somnis* (491; 493) cfr. *Introduzione*, § 1.3; e già Stramaglia 1995a, 195 n. 6. Spiegazioni diverse – a mio giudizio non convincenti – da ultimo in Felton 1995, 67-69.

[6] Accolgo un supplemento di Bettini (1981, 80s.) per questa lacuna, che Ernout lasciava intentata.

[7] *<somnis praedicat>* è verosimile supplemento di Terzaghi (cfr. Fogazza 1976, 133); mi convincono meno: *<somnis mortuos>* (Schoell); *ille in <quiete praedicat>* (Ussing).

[8] *Diapontius*, ovviamente, non è che l'equivalente greco di *Transmarinus*: un 'nome parlante' fittizio, la cui reduplicazione aggiunge un'ulteriore ridondanza al discorso di Tranione. Bettini 1981, 253 ricorda l'Estramarigi della *Chanson de Roland* (v. 64): un saraceno che combatte in Spagna per il re Marsilio.

[9] In origine – pare – demone etrusco, Orco diventò presto a Roma il dio degli inferi (= Plutone/Dite), e poi, per una metonimia diffusa soprattutto nella lingua colloquiale e poetica, gli 'inferi' e la 'morte' in generale (*DELL*[4], 467 e 823). Nel nostro passo, credo con Sonnenschein 1907[2], 109 che si debba intendere *Orcus* come dio, secondo l'uso plautino più comune: cfr. spec. *Epid.* 175s. (*cuius quotiens sepulcrum vides, sacrificas / ilico Orco hostiis*); *Poen.* 344 (*Quo die Orcus Accherunte mortuos amiserit*); *Pseud.* 795s. (*Orcus recipere ad se hunc noluit, / ut esset hic qui mortuis cenam coquat*). Quanto all'Acheronte, si è ben rilevato che la sua menzione, qui e al v. 509, mirando a «colpire la sprovveduta sensibilità del vecchio Teopropide, fa leva sull'effetto di timore provocato dalla sfera infera» (Trombino 1989, 14 n. 20; vd. tutto 12-14 per *L'*Acheruns *plautino*).

[10] Come si vede, (a) Diaponzio è stato descritto finora come un βιαιοθάνατος, ma adesso (b) lo spettro motiva la propria esclusione dagli inferi con l'essere morto *praemature* – cioè da ἄωρος –, e poco dopo (c) aggiunge di essere per di più ἄταφος (502, preparato da 482). La 'stranezza' di questo accumulo era già stata notata ad es. da Lorenz 1883[2], 12 n., che però – a ragione – non vi dava troppo peso. Invece

Pasquali 1929, 314-316 ha voluto ravvisare in (a)-(b) una vera incongruenza, dal momento che gli ἄωροι in Virgilio (*Aen.* VI, 426-429) sono solo i bambini morti impuberi; e in (c) una «ragione... superflua» da parte del fantasma, «perché la precedente [(a)-(b)] basta a spiegare perché l'Orco non l'abbia voluto» (p. 315). Muovendo da queste basi, Banti 1930 ha sostenuto che:
(1) Plauto avrebbe attribuito a Diaponzio l'impropria qualifica di ἄωρος – cioè morto πρὸ ὥρας –, anziché βιαιοθάνατος – cioè morto πρὸ μοίρας –, per aver tradotto erroneamente il πρὸ μοίρας dell'originale greco con *praemature* (500); perciò l'espressione, esatta nel modello greco, «diventa un controsenso in Plauto» (p. 80);
(2) «se Plauto ha frainteso il suo modello, ha sentito forse il bisogno di aggiungere al concetto dell'ἄωρος – ignoto al suo pubblico – quello dell'ἄταφος, familiare a tutti» (p. 81): da ciò l'aggiunta dei vv. 482 e 502, eliminabili senza detrimento per la logica del discorso.

Un simile modo di sezionare una scena plautina – e per di più la scena di un inganno *in fieri*! – è chiaramente ipercritico:
(1) sul piano scenico, il cumulo delle pene del morto risponde chiaramente allo scopo di accrescere il terrore di Teopropide (vd. già Lorenz 1883², 12 n., e poi spec. Nardi 1960, 89s. n. 45; Bettini 1981, 253), in sintonia con quella ricerca di sovrabbondanza che caratterizza l'intero discorso di Tranione (nn. 1 e 8);
(2) sul piano diegetico, è difficile pensare che la mancata sepoltura di Diaponzio sia un'aggiunta plautina, alla luce dell'importanza centrale che tale elemento assume nelle varianti pliniana e lucianea della stessa storia (premessa a questo cap., § 2; qui, nn. 4 e 11);
(3) sul piano storico-religioso, è noto che il discrimine fra ἄωροι e βιαιοθάνατοι fu sempre labile nell'antichità, anche se la confusione si generalizzò solo in età imperiale (cfr. per il nostro passo Nock 1950-86², 716; e vd. *Introduzione*, § 1.1); in particolare, quello di *mors praematura/immatura* fu un concetto che assunse sfumature diverse – e dunque limiti di età e motivazioni oscillanti – a seconda delle epoche, degli autori e, soprattutto, delle coscienze dei singoli: lo hanno ben mostrato studiosi come Dölger, Cumont, Nock, la ter Vrugt-Lentz, Griessmair... (citt. *Introduzione*, n. 7). Di conseguenza, assimilare lo spettro posticcio di un commediografo al regime degli ἄωροι di Virgilio e delle fonti 'culte', che molto attingevano a dottrine filosofiche e soggiacevano esse stesse a non poche discrepanze (ancora *Introduzione*, § 1.1), pare metodicamente discutibile.

Con queste premesse, credo si possa fare chiarezza anche su altre deduzioni troppo 'serie' che si sono volute trarre dai versi plautini in esame:
(1) Waszink 1949, 109s. e n. 4 evinse dal nostro passo che ogni βιαιοθάνατος era *ipso facto* un ἄωρος, anche se non sempre si dava il contrario; ma già Nock 1950-86², 716s. gli obiettò giustamente che il luogo plautino è troppo isolato e troppo poco autorevole per consentire un'inferenza così rigorosa;
(2) la ter Vrugt-Lentz 1960, 66s., secondo cui l'esclusione dagl'inferi, fino all'età imperiale, spettava agli ἄταφοι e βιαιοθάνατοι ma non agli ἄωροι, negò che Plauto

rappresentasse un'eccezione a questa norma: l'esclusione di Diaponzio dall'Acheronte sarebbe motivata dal suo essere appunto ἄταφος e βιαιοθάνατος, mentre l'essere ἄωρος non vi avrebbe parte. Ora, si può negare fede a quanto Plauto dice, ma non tentare di stravolgere la lettera del suo dettato (vv. 499s.).

[11] Dunque Diaponzio era stato sotterrato (*defossus*) nella casa, ma non sepolto secondo il rito (*sepultus*; e cfr. Plin., *Epist.* VII, 27, 11 = **I.a.2**: *rite conditis manibus*): da ciò la sua associazione al regime degli inquieti *insepulti*. Quanto alla differenza fra *in-/defodio* ('interro') e *sepelio* ('do sepoltura'), e alle valenze semantiche degli altri principali verbi latini di sepoltura, è sufficiente il rinvio a Menge-Schönberger 1959[5], 67 (§ 103).

[12] Come è stato ben osservato, l'espressione *impia habitatio* in questo contesto «recouvre la double faute... qu'est le meurtre d'un hôte, en violation de la *fides* contractuelle (v. 500 sq.), puis l'abandon du mort laissé sans sépulture (v. 502)» (Champeaux 1989, 272).

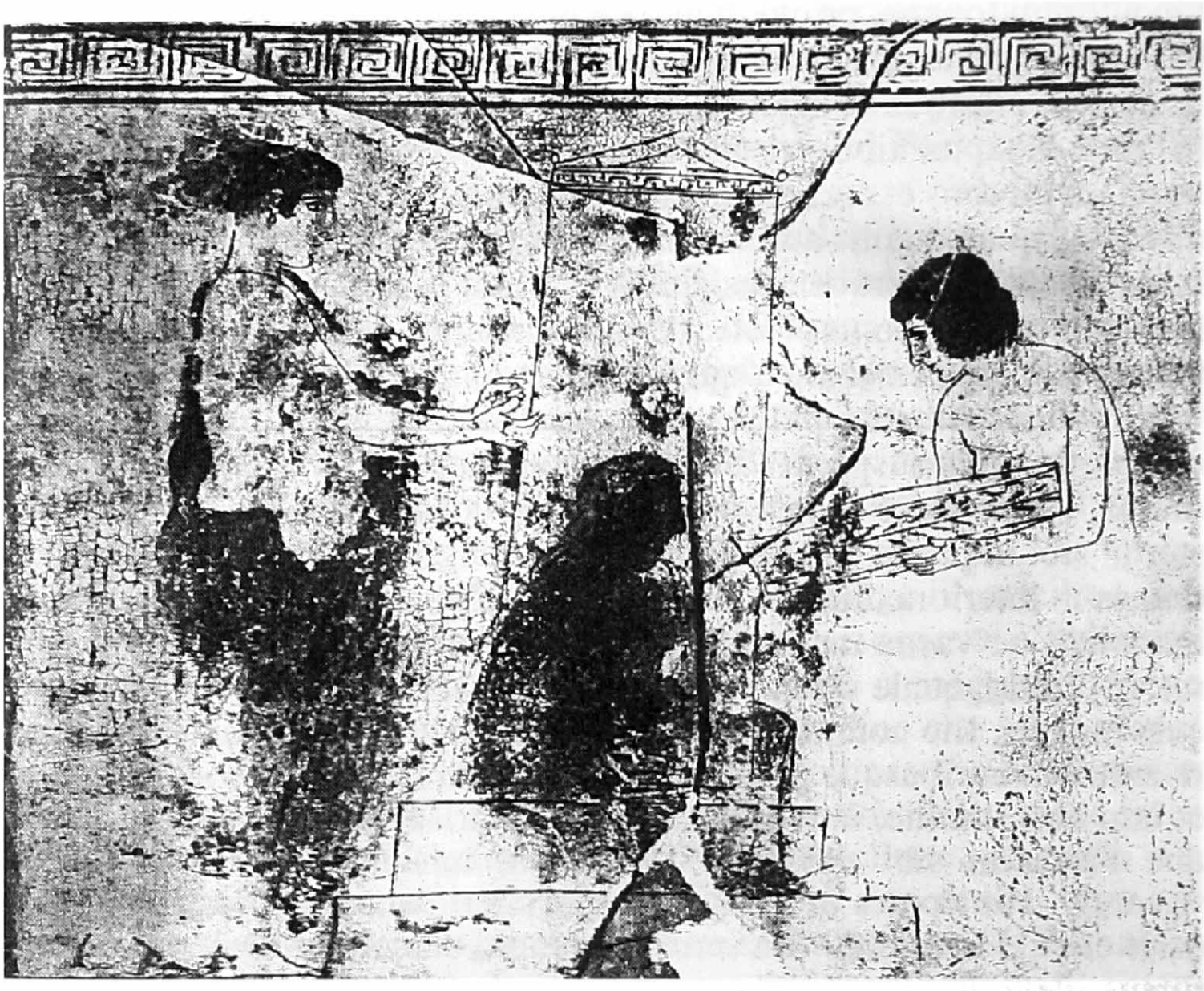

Fig. 1 - Ombra di una defunta seduta dinanzi alla propria stele. *Lekythos* attica a fondo bianco; ca. 440 a. C. (Atene, Museo Nazionale, inv. 1942).

I.a.2 Plinius, *Epistulae* VII, 27, 5-11*

[5] Erat[1] Athenis[2] spatiosa et capax domus, sed infamis et pestilens[3]. Per silentium noctis sonum ferri et, si attenderes acrius, strepitus vinculorum longius primo, deinde e proximo reddebatur: mox adparebat idolon[4], senex macie et squalore confectus, promissa barba horrenti capillo; cruribus compedes, manibus catenas gerebat quatiebatque[5]. [6] Inde inhabitantibus tristes diraeque noctes per metum vigilabantur; vigiliam morbus et crescente formidine mors sequebatur. Nam interdiu quoque, quamquam abscesserat imago, memoria imaginis oculis inhaerebat[6], longiorque causis timoris timor erat. Deserta inde et damnata solitudine domus totaque illi monstro relicta; proscribebatur tamen, seu quis emere seu quis conducere ignarus tanti mali vellet[3].

[7] Venit Athenas philosophus Athenodorus[7], legit titulum auditoque pretio, quia suspecta vilitas, percunctatus omnia docetur[8] ac nihilo minus, immo tanto magis conducit. Ubi coepit advesperascere, iubet sterni[9] sibi in prima domus parte[10], poscit pugillares stilum lumen, suos omnes in interiora dimittit; ipse ad scribendum animum oculos manum intendit[11], ne vacua mens audita simulacra et inanes sibi metus fingeret. [8] Initio, quale ubique, silentium noctis; dein concuti ferrum, vincula moveri. Ille non tollere oculos, non remittere stilum, sed offirmare animum auribusque praetendere. Tum crebrescere fragor, adventare et iam ut in limine, iam ut intra limen audiri. Respicit, videt agnoscitque narratam sibi effigiem. [9] Stabat innuebatque digito similis vocanti[12]. Hic contra ut paulum exspectaret manu significat rursusque ceris et stilo incumbit. Illa scribentis capiti catenis insonabat. Respicit rursus idem quod prius innuentem, nec moratus tollit lumen et sequi-

I.a.2 Plinio, *Lettere* VII, 27, 5-11*

[5] C'era[1] ad Atene[2] una casa spaziosa e capace, ma malfamata e funesta[3]. Nel silenzio della notte si levavano un rumore di ferraglia e, se si ascoltava più attentamente, uno stridore di catene dapprima più lontani, poi vicinissimi: ecco apparire allora uno spettro[4], un vecchio tutto macilento e trasandato, dalla barba incolta ed i capelli irti; ai piedi portava ceppi, alle mani catene, e li scuoteva[5]. [6] Per questo motivo gli inquilini passavano notti tetre e spaventose, senza chiudere occhio, in preda alla paura; all'insonnia seguiva la malattia, e alla malattia – aumentando il terrore – la morte. Talvolta infatti, addirittura, benché il fantasma se ne fosse andato il ricordo della sua immagine restava impresso[6] negli occhi, e la paura durava più a lungo di ciò che la causava. Così la casa restò deserta e condannata a rimanere vuota, tutta abbandonata a quell'essere mostruoso; tuttavia si lasciava esposto il cartello, nell'eventualità che qualcuno, ignaro di una tale iattura, volesse comprarla o affittarla[3].

[7] Arriva ad Atene il filosofo Atenodoro[7], legge il cartello e si fa dire il prezzo; poiché tanta convenienza gli pare sospetta, s'informa e viene a sapere ogni cosa[8], ma nondimeno, anzi a maggior ragione, prende la casa in affitto. Sul far della sera, dà ordine che gli si prepari un letto[9] nella parte dell'abitazione vicina all'ingresso[10] e si fa portare tavolette, stilo e lampada; fa ritirare tutta la servitù nelle stanze interne, e per parte sua concentra nello scrivere l'intelletto, gli occhi e la mano[11], affinché una mente priva di occupazione non desse corpo agli spettri di cui gli avevano parlato e a paure inconsistenti. [8] All'inizio, come dappertutto, il silenzio della notte: poi ferri squassati, catene agitate; egli non alza lo sguardo, non depone lo stilo, ma rinsalda l'animo e lo pone a scudo delle orecchie. Allora il fragore si fa più insistente, si avvicina, sembra farsi sentire ormai sulla soglia, dentro la soglia. Si volta a guardare, vede e riconosce la figura che gli avevano descritto. [9] Stava in piedi e faceva cenno con un dito, come a chiamarlo[12]; Atenodoro, di rimando, le fa segno con la mano di aspettare un po', e si reimmerge in stilo e tavolette. Mentre scriveva, il fantasma gli faceva stridere le catene sul capo; egli si volta di nuovo, lo vede far cenno allo stesso modo di prima e, senza indugiare, prende la

tur. [10] Ibat illa lento gradu quasi gravis vinculis[13]. Postquam deflexit in aream domus, repente dilapsa deserit comitem. Desertus herbas et folia concerpta signum loco ponit. [11] Postero die adit magistratus[14], monet ut illum locum effodi iubeant. Inveniuntur ossa inserta catenis et implicita, quae corpus aevo terraque putrefactum nuda et exesa reliquerat vinculis[15]; collecta publice sepeliuntur. Domus postea rite conditis manibus[16] caruit.

lampada e lo segue. [10] Lo spettro camminava a passo lento, come oppresso dal peso delle catene[13]; dopo aver piegato verso il cortile della casa, scompare di colpo, abbandonando il suo compagno. Lasciato solo, questi raccoglie un po' di erbe e foglie e le ammonticchia sul posto, per contrassegnarlo. [11] L'indomani si reca dalle autorità[14] e le invita a dare ordine di scavare in quel punto. Si rinvengono delle ossa confuse, frammiste a catene: la carne, decomposta dal tempo e dalla terra, le aveva lasciate nude e corrose dai vincoli[15]. I resti vengono raccolti e seppelliti per cura dell'amministrazione; e da quel momento, tributate le giuste esequie al defunto[16], la casa restò libera da fantasmi.

· Ed.: Mynors 1963.

Bibl.: Punto di riferimento moderno sull'epistolario pliniano è il commento di Sherwin-White 1966 (correzioni e integrazioni in Veyne 1967; Jones 1968); rassegna bibliografica recente in Aubrion 1989. Molto utili alcune selezioni commentate; fra quelle comprensive di *Epist.* VII, 27, cfr. spec. Piovano-Longhi 1898; Merrill 1903; Zenoni 1924[4]; Paoli 1933. Fra le traduzioni annotate complete spicca Trisoglio 1973; quasi un commento ad *Epist.* VII, 27 offre Nardi 1960, 91-100. La bibl. di più antica data sulla nostra epistola, notissima in ogni epoca, è sconfinata: molto è in Nardi 1960, 92s. n. 50 e *passim*; Puelma 1985-95, 519 n. 77; Fischer 1987, 1191s. n. 23. Una lettura del pezzo secondo alcune teorie moderne sul racconto fantastico ha tentato Bouquet 1990, 17-19; 23; 27-29; 34; utili osservazioni su stile e struttura in Filandri 1990; dettagliata analisi folclorico-letteraria in Felton 1995, 76-95.

La storia pliniana della 'casa infestata' rappresenta il probabile modello di un episodio della *Vita* di s. Germano di Auxerre, composta qualche decennio dopo la morte del santo († 448; cfr. Constant., *V. German.* 10, su cui ora Percival 1996). Per il successivo 'Nachleben' letterario vd. Collison-Morley 1912, 20-22; Rife 1938-9 (rapporti con *A Christmas Carol* di Ch. Dickens [1844] e con *Harzreise* di H. Heine [1826]); Felton 1995, 113-117 (ancora Dickens e O. Wilde, *The Canterville Ghost* [1891]); **III.3**, Bibl. Altro nella premessa a questo cap., § 2, e nelle note che seguono.

[1] F. Gamberini ha sottolineato da ultimo che *Epist.* VII, 27, ancor più delle altre lettere pliniane incentrate su *res fabulosae*, «contains no rhetorical elaboration» (Gamberini 1983, 303s.): l'intento precipuo è sostanzialmente quello di r i p o r t a r e un certo numero di fatti interessanti (anche se, va precisato, il tutto s'inserisce in una cornice para-filosofica e non manca di una rilevanza politica: *Introduzione*, § 2.2.3). Che un tale intento sia realizzato con molta efficacia, emerge nitidamente dall'esame stilistico della storia qui proposta, e dell'intera epistola 27, condotto da H. Rosén. La studiosa ha concluso che la 'suspense' della narrazione – qui come altrove in Plinio – scaturisce essenzialmente da un rigetto dell'ipotassi e dei tropi; ad essi subentra una paratassi imperniata su un continuo cambio di tempi verbali, con veri e propri 'flashes' (Rosén 1980, 27s.; 43-48, e in proposito Calboli 1986b, 1147s.; vd. inoltre Filandri 1990, 153).

Muovendo da questi risultati, e dall'assenza in Plinio della lotta tra fantasma e filosofo che connota la versione lucianea (**I.a.3**), Calboli 1986a ha ben argomentato che l'elemento del conflitto con lo spettro trova in realtà espressione, in Plinio, proprio nella contrapposizione fra gruppi diversi di tempi verbali. All'imperfetto corrisponde «the world of the *idolon*» (p. 186); il presente è il tempo di Atenodoro; e gli infiniti storici – tipici delle descrizioni di battaglie – scandiscono la lotta fra lo spettro ed il filosofo, suggellata dall'unico perfetto finale (§ 11: *caruit*; documentazione completa *ibid.*, 185-187; 190s.). Questo gusto per i 'flashes', insieme con la propensione per le γνῶμαι (cfr. qui § 6: *longiorque causis timoris timor erat*), rappresenta un modulo stilistico che Plinio impiega di frequente. A monte vi è certo l'influsso di una voga corrente (Calboli 1986a, 187-190), ma non escluderei per il nostro testo una componente più specifica: Plinio cioè, attraverso l'uso scaltrito delle alternanze di

tempi verbali, potrebbe aver voluto sviluppare una tecnica narrativa particolarmente cara al racconto fantastico antico (cfr. *e. g.* Henrichs 1972, 9 e 116 per Lolliano; **I.a.1**, n. 1 per Plauto; e in generale, sul procedimento, Klug 1992).

[2] La vicenda era ambientata ad Atene anche in Plauto (**I.a.1**); Plinio e Gregorio Magno spostano invece gli eventi a Corinto (vd. **I.a.3**, n. 3; **I.a.4**, n. 3). La stretta connessione fra il contesto ateniese e il 'background' filosofico della storia è stata sottolineata da Schwartz 1969 (e cfr. già 1963², 53), che ha voluto identificare la casa infestata con l'edificio dell'Accademia in rovina. Questa e altre asserzioni sono forzature (cfr. premessa a questo cap., n. 18), ma Schwartz ha almeno ragione a insistere sul raffronto con l'apparizione premonitrice che proprio ad Atene atterrì il cesaricida Cassio Parmense (Val. Max. I, 7, 7, riprodotto in **V.a.1**, n. 1; vd. inoltre qui, nn. 5; 11).

[3] Questa descrizione pliniana della casa 'infestata' è stata paragonata più volte – credo a ragione (cfr. anche n. 7) – con l'edificio dai *vitia occulta* che è al centro di un contrasto fra *utile* e *honestum* in Cic., *De off.* III, 13, 54: *Vendat aedes vir bonus propter aliqua vitia quae ipse norit, ceteri ignorent: pestilentes sint et habeantur salubres; ignoretur in omnibus cubiculis apparere serpentes; male materiatae <sint>, ruinosae: sed hoc, praeter dominum, nemo sciat.* Determinante è l'uso di *pestilens* per una casa 'malsana': il termine indica in diritto fondi rustici con erbe dannose (Nardi 1960, 57-63), ma per abitazioni compare solo in questo contesto ciceroniano (con la ripresa in III, 16, 67) e, a proposito della medesima *quaestio* filosofica, in *De re publ.* III, 19, 29 = Lact., *Div. inst.* V, 16, 5 (*Bonus vir, ... si habeat servum fugitivum vel domum insalubrem ac pestilentem, quae vitia solus sciat, et ideo proscribat ut vendat, eqs.*), per poi riaffiorare appunto in Plinio – benché con valore qui figurato (*OLD*, 1368 [1.a], e già Piovano-Longhi 1898, II, 109). Questo non significa che l'uso pliniano di *pestilens* dimostri *ipso facto* che le case infestate erano assoggettabili al regime giuridico dei terreni che producessero erbe malsane (Nardi 1960, 62s. è molto cauto; e vd. la premessa a questo cap., § 4); tuttavia il riscontro fra Plinio e Cicerone permane rilevante sul piano storico-letterario. Non pare invece pertinente, come già accennato (n. 2), il richiamo di Schwartz 1969, 672s. alle testimonianze sul sito *pestilens* dell'Accademia onde dimostrare che fosse appunto l'edificio dell'Accademia la nostra casa infestata (su tale *Legende der ungesunden Lage der Akademie*, testi e commento in Dörrie 1987, 268-271; 553-557).

[4] L'intera epistola è paradigmatica della ricchezza terminologica greco-latina nel definire apparizioni soprannaturali: oltre a *idolon*, in pochi paragrafi compaiono *phantasma* (1); *figura* (2; 3); *imago* (6 [*bis*]); *monstrum* (6); *simulacrum* (7); *effigies* (8); *manes* (11); cfr. complessivamente *Introduzione*, § 1.4.1. Qui basterà sottolineare che tanto *idolon* quanto *phantasma* sono grecismi che Plinio dovette desumere dalla lingua letteraria, piuttosto che da quella corrente, conformemente a una prassi ben delucidata da Venini 1952 (e cfr. già Deane 1918-9). Il nostro passo riveste inoltre un eccezionale rilievo storico-linguistico: al suo influsso si deve la consacrazione di *idolum* = 'fantasma' come termine latino nella lessicografia umanistica, e questo ha fatto sì – indirettamente – che il raro *spectrum*, proprio perché calco dell'ormai canonico *idolon/-um*, assumesse a poco a poco quella preminenza che l'avrebbe

poi contraddistinto nelle lingue moderne rispetto ai suoi sinonimi (cfr. Puelma 1985-95, 518s. e n. 77).

[5] La descrizione lascerebbe pensare che lo spettro fosse quello di un criminale (come poi nella probabile ripresa in Constant., *V. German.* 10, 26ss. Borius; vd. Percival 1996, 164s.; 167s. e *supra*, Bibl.), ma non si capisce perché l'uomo dovesse essere stato detenuto, o comunque interrato, in quella che appare una casa privata: vd. l'accurata discussione di Felton 1995, 85; 89s. Non è da escludersi che Plinio aggiungesse di suo il dettaglio delle catene – assente nelle altre versioni della storia – 'semplicemente' perché si trattava di un elemento tipizzante; cfr. Sen., *Th.* 669s.: *catenis lucus excussis sonat / ululantque manes*; Alciphr. IV, 12, 2, che gioca sul motivo: μεγάλην εἶχεν ἅλυσιν· ἀξία γέ ἐστιν ἐν ἁλύσει διατελεῖν πλὴν οὐχὶ χρυσῇ, φάσματος ἔχουσα πρόσωπον (la moglie di Filodemo «aveva una gran catena, e certo merita di vivere in catene, ma non sicuramente d'oro, con quella faccia da spettro che si ritrova!» [trad. E. Avezzù]). Potrebbero essere altresì entrate in gioco reminiscenze letterarie a sfondo filosofico-escatologico, come *e. g.* Plat., *Resp.* II, 361e (cfr. 363e) e Verg., *Aen.* VI, 557s. sulle catene come pena nell'aldilà (vd. Norden 1957[4], 275); o come il passo ciceroniano discusso *infra*, n. 13. Sul piano della tecnica del racconto, poi, in Plinio le catene da un lato scandiscono le varie fasi della 'Spannung', con l'iterata insistenza sugli spaventosi rumori che producono, e con la loro presenza in genere (da § 5: *sonum ferri* a § 11: *reliquerat vinculis* Felton 1995, 89 individua 10 elementi di ripetizione); dall'altro svolgono un ruolo probatorio, in quanto rappresentano, insieme alle ossa ritrovate, «physical evidence of the haunting» (Felton 1995, 89).

Indipendentemente dalle catene, comunque, quello pliniano è di sicuro uno dei numerosi fantasmi che si manifestano con le sembianze che avevano al momento della morte (come conferma il § 11), né mancano i dettagli più tipici delle descrizioni di spettri: primi fra tutti, il 'tecnico' *squalor* e la chioma e barba incolte (cfr. *Introduzione*, § 1.4.2 e n. 119; e anche **I.a.3**, n. 10). La descrizione più affine s'incontra in Val. Max. I, 7, 7: *hominem ingentis magnitudinis, coloris nigri, squalidum barba et capillo immisso.*

[6] Con la quasi totalità degli editori, Mynors mantiene il meglio tràdito *inerrabat* di contro alla variante *inhaerebat* (accolta dalla Guillemin nell'ed. Budé, e difesa da Postgate 1926, 383 – che proponeva in alternativa un superfluo *oberrabat* –). Mi pare però che *inhaerebat* sia lezione da preferire: Trisoglio 1973, I, 134 la ritiene più prosastica rispetto a *inerrabat*, e dunque *facilior*; ma il passo pliniano è giocato su un'idea di contrasto imperniata su un duplice poliptoto (*imago... imaginis*; *timoris timor*): e il primo termine oppositivo di questo contrasto è *abscesserat*, cioè un 'andar via' che ha il suo naturale antiteto nel 'restare attaccato' (*inhaerere*), non nel 'vagare' (*inerrare*). Cfr. inoltre *ThlL* VII.1, 1588, 74 - 1589, 9 per l'uso figurato di *inhaerere*, riferito all'attaccamento' di immagini agli occhi.

[7] È del tutto probabile, benché indimostrabile, che si tratti del filosofo stoico Atenodoro di Tarso (*PIR*[2] A 1288), amico di Cicerone e Strabone e maestro di

Ottaviano. Sarà un caso che nella versione pliniana della 'casa infestata' paia agire proprio lui, che inviò a Cicerone un sommario di opinioni di Posidonio durante la stesura del *De officiis* (Cic., *Ad Att.* XVI, 11, 4 = 420, 4 Shackleton Bailey; cfr. n. 3)? E sarà un caso che Atenodoro di Tarso venisse eroizzato dai concittadini per le sue doti (Luc.[?], *Macrob.* 21 = *FGrHist* 746 T 3), straordinarie come quelle che Plinio riconosce più avanti al protagonista del proprio racconto? Sul personaggio informa Philippson 1931 (e cfr. Follet-Goulet 1989); i frammenti delle opere storico-antiquarie in *FGrHist* 746. È interessante confrontare la bella prova che Plinio attribuisce ad Atenodoro con l'atteggiamento pliniano usuale, complessivamente poco tenero verso i filosofi (vd. spec. *Epist.* III, 11, 6; VII, 26, 4), nonostante lodevoli eccezioni (Eufrate: I, 10; Musonio: III, 11, 5-9; Artemidoro: *ibid.*, 5). In realtà, come si è fatto notare, la freddezza di Atenodoro di fronte al soprannaturale incarna un ideale tipicamente stoico ma, ancor più, tipicamente romano; e questo «mélange de la tradition et de la philosophie semble assez significatif de l'atmosphère spirituelle de l'époque de Trajan» (Bouquet 1990, 27-29; citazione da p. 29).

[8] Il valore giuridico dell'*omnia doceri* è ben colto da Piovano-Longhi 1898, II, 110, e soprattutto da Zenoni 1924[4], 279: il proprietario – o chi per lui – è tenuto ad illustrare dettagliatamente ad Atenodoro i 'difetti' dell'edificio, se non vuole incorrere nei procedimenti legali scaturienti dal sottacere *vitia occulta* in atti di compravendita o locazione (cfr. premessa a questo cap., § 4; *supra*, n. 3). È possibile (Felton 1995, 81) che Plaut., *Most.* 480 = **I.a.1** sottintenda un biasimo al *senex* Teopropide per non essersi fatto ragguagliare sulla (presunta) infestazione della propria casa, al momento dell'acquisto, e aver così pagato un prezzo più alto del dovuto (cfr. di contro la *vilitas* dell'edificio in Plinio).

[9] *Sc. lectum*. Come il seguito del racconto lascia arguire, si tratterà qui di letto non da notte, bensì da meditazione (*lectus lucubratorius*; Plinio menziona quello della sua villa laurentina in *Epist.* II, 17, 21).

[10] In quanto edificio greco, la casa è da immaginarsi con il *thalamos* padronale affacciato sul cortile principale, e separato attraverso un passaggio dagli alloggiamenti dei servi e dal cortile/giardino interno (Sherwin-White 1966, 437, sulla scia di Merrill 1903, 361). Sarà comunque opportuno non prendere troppo alla lettera le indicazioni qui date da Plinio: in racconti come il nostro, un fondo di vaghezza permane pur sempre su molti dettagli (O. Pecere *in colloquio*; cfr. anche n. 14).

[11] L'elemento della lettura al momento dell'apparire del fantasma, presente qui come in Luciano (*Philops.* 31 = **I.a.3**), è valorizzato da Schwartz 1969, 674-676. Lo studioso esagera nel pretendere che sia proprio la lettura a sconfiggere lo spettro, ma resta valido il suo parallelo con altre storie – classiche ed ebraiche – di apparizioni/'angeli della morte' che si manifestano a uomini in atto di leggere. Particolarmente interessante la proposta di valorizzare le omologie funzionali fra la nostra storia e quella dell'apparizione manifestatasi a Cassio Parmense (cfr. nn. 2 e 5): un racconto, quest'ultimo, confrontabile a sua volta a quello del κακὸς δαίμων apparso a Bruto prima di Filippi (**V.a.1**; vd. ivi, n. 1). In base a questa rete di riscontri, si può istitui-

re un parallelo fra il manifestarsi del δαίμων a Bruto durante la lettura e la circostanza che Quinto Vario – l'‘angelo della morte' prefigurato al Parmense dallo spettro apparsogli qualche tempo prima –, *ab Augusto missus ut eum* (*sc. Cassium*) *interficeret, s t u d e n t e m repperit* (Porphyr. *ad* Hor., *Epist.* I, 4, 3 [p. 323 Holder]). Comunque, spettri appaiono a *legentes* anche altrove in Plinio (*Epist.* V, 5, 5) e Luciano; in quest'ultimo, è notevole che ancora filosofi siano in un caso il soggetto e l'oggetto (*Philops.* 27: Eucrate legge Platone), in un altro il soggetto della lettura (*ibid.* 32: Democrito); Trisoglio 1973, I, 521 n. 79 ricorda altresì Boeth., *De cons. Phil.* I, 1. Il motivo scaturisce forse dal più vasto *topos* della sapienza come ‘fortezza' per chi la possiede: un *topos* che in Grecia risale già almeno ad Aristoph., *Nub.* 1024 (καλλίπυργος σοφία), e che a Roma è stato reso celebre da Lucr. II, 7s. (*Sed nil dulcius est bene quam munita tenere / edita doctrina sapientum templa serena*), più volte imitato (tipico Ps.-Verg., *Ciris* 14; altro nei commenti a Lucr., *loc. cit.*).

[12] Sull'esprimersi a gesti del fantasma e, più in generale, sull'evolversi delle caratteristiche vocali dell'apparizione nella ‘casa infestata' da Plauto a Gregorio Magno, cfr. Stramaglia 1995a, 202-206; 211 n. 93. Linguisticamente, già in Stramaglia 1990b, 20 n. 4 confrontavo lo spettro silenzioso del frammento di romanzo PMich inv. 3378 (Pack² 2629 = Stephens-Winkler 1995, 422-428; López Martínez 1998, 223-226), 8-10: Διένευεν [δὲ | κα[ὶ] τὸ εἴδωλον ὠθεῖν κα[ὶ || προτρέποντι ἐῴκει («Ma lo spettro faceva anche cenno di colpire, e sembrava esortar[mici]»); nonché la descrizione apuleiana della strana posizione in cui fu trovato morto il commediografo Filemone: *iacebat... incumbens toro, similis cogitanti* (*Flor.* 16, 15; un caso affine, per l'attore comico M. Ofilio Ilaro, in Plin., *N. h.* VII, 54, 184s.); vi si aggiunga Philostr., *V. Apoll.* IV, 25 (I, p. 145, 27s. Kayser) = **III.3**: δακρύοντι ἐῴκει τὸ φάσμα, detto di Empusa smascherata.

[13] Courcelle 1974, 333 confronta la descrizione del fantasma, che incede lentamente per il peso delle catene, con Cic., *Tusc.* I, 30s., 74s. Ivi Cicerone condensa a sua volta varie immagini platoniche (*Phaed.* 62b; 81c-d; *Resp.* VII, 515c-d), paragonando l'anima dell'uomo che è ancora legato alle passioni terrene ad un prigioniero che continui a camminare a fatica (*tardius*) anche dopo che gli siano stati tolti i ceppi. Il parallelo è istruttivo, ed il passo delle *Tusculane* potrebbe anche essere stato presente a Plinio (cfr. n. 5), ma risultano evidenti le differenze di contesto: quella che in Cicerone era un'immagine esemplare diventa in Plinio una situazione presupposta come reale, ed inoltre il fantasma procede *lento gradu* perché il suo corpo è tuttora incatenato (§ 11), non perché sia stato appena liberato dai ceppi.

[14] Luciano (*Philops.* 31 = **I.a.3**) parla del padrone di casa, ma Plinio appare più preciso (Sherwin-White 1966, 437; Römer 1987, 30 n. 8): la sepoltura di uno sconosciuto spettava alle autorità cittadine, nell'ambito della più globale cura che nessun cadavere fosse interrato entro il recinto urbano, o ne venisse impropriamente rimosso. La prassi, evincibile ad Atene già da Thuc. II, 34, 5 e recepita a Roma fin dalle XII Tavole (*Tab.* 10, 1 = *FIRA*⁷, p. 35: *Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*), trova una chiara conferma proprio per l'Atene del I a. C., cioè l'epoca in cui la storia pliniana appare ambientata (n. 7). In *Ad fam.* IV, 12, 3 = 253, 3 Shackleton Bailey, il *fami-*

liaris Sulpicio così racconta a Cicerone, dopo l'uccisione ad Atene dell'amico Marco Marcello: *Ab Atheniensibus locum sepulturae intra urbem ut darent impetrare non potui quod religione se impediri dicerent, neque tamen id antea cuiquam concesserant.* Tutto ciò non toglie, naturalmente, che il richiamo ad una pubblica *auctoritas* – di solito lasciata nel vago – rinvii ad una costante funzionale della novellistica: vd. ampiamente Pecere 1975, 64s.

[15] Seguendo l'*opinio communis*, intendo *vinculis* come abl. di causa efficiente in dipendenza da *exesa*. Merita però un recupero dall'oblio l'esegesi illustrata da Paoli 1933, 233: *vinculis* sarebbe dat. retto da *reliquerat*, con un costrutto analogo ad *Epist.* VI, 6, 7: *solis... amicis relictum*; II, 11, 20: *poenae... relinquendum*; e – aggiungerei – alla stessa VII, 27, 6: *tota... illi monstro relicta* (*sc. domus*). Accogliendo questa interpretazione, *quae* (*sc. ossa*) *corpus... nuda et exesa reliquerat vinculis* significherebbe: «(ossa) che il corpo... aveva abbandonato, nude e corrose, alle catene».

[16] Cfr. **I.a.1**, n. 11; e si noti che *condere* è il più solenne, fra i verbi latini indicanti sepoltura (Menge-Schönberger 1959[5], 67 [§ 103]).

I.a.3 Lucianus, *Philopseudeis* 30s.*

[30] 'Πῶς λέγεις,' ἦ δ' ὃς ὁ Ἀρίγνωτος[1], δριμὺ ἀπιδὼν ἐς ἐμέ[1], 'οὐδέν σοι τούτων γίγνεσθαι δοκεῖ, καὶ ταῦτα πάντων – ὡς εἰπεῖν – ὁρώντων;'.

''Απολογῇ[2]' ἦν δ' ἐγὼ 'ὑπὲρ ἐμοῦ, εἰ μὴ πιστεύω διότι μηδὲ ὁρῶ μόνος τῶν ἄλλων· εἰ δὲ ἑώρων, καὶ ἐπίστευον ἂν δηλαδὴ ὥσπερ ὑμεῖς'.

''Αλλὰ' ἦ δ' ὃς 'ἤν ποτε εἰς Κόρινθον[3] ἔλθῃς, ἐροῦ ἔνθα ἐστὶν ἡ Εὐβατίδου οἰκία, καὶ ἐπειδάν σοι δειχθῇ παρὰ τὸ Κράνειον[4], παρελθὼν εἰς αὐτὴν λέγε πρὸς τὸν θυρωρὸν Τίβειον[5] ὡς ἐθέλοις ἰδεῖν ὅθεν τὸν δαίμονα[6] ὁ Πυθαγορικὸς Ἀρίγνωτος ἀνορύξας ἀπήλασε καὶ πρὸς τὸ λοιπὸν οἰκεῖσθαι τὴν οἰκίαν ἐποίησεν'.

[31] 'Τί δὲ τοῦτο ἦν, ὦ Ἀρίγνωτε;' ἤρετο ὁ Εὐκράτης[1].

''Αοίκητος ἦν' ἦ δ' ὃς 'ἐκ πολλοῦ ὑπὸ δειμάτων, εἰ δέ τις οἰκήσειεν εὐθὺς ἐκπλαγεὶς ἔφευγεν, ἐκδιωχθεὶς ὑπό τινος φοβεροῦ καὶ ταραχώδους φάσματος. Συνέπιπτεν οὖν ἤδη καὶ ἡ στέγη κατέρρει, καὶ ὅλως οὐδεὶς ἦν ὁ θαρρήσων παρελθεῖν ἐς αὐτήν. Ἐγὼ δέ, ἐπεὶ ταῦτα ἤκουσα, τὰς βίβλους λαβὼν – εἰσὶν δέ μοι Αἰγύπτιαι[7] μάλα πολλαὶ περὶ τῶν τοιούτων – ἧκον ἐς τὴν οἰκίαν περὶ πρῶτον ὕπνον, ἀποτρέποντος τοῦ ξένου καὶ μόνον οὐκ ἐπιλαμβανομένου, ἐπεὶ ἔμαθεν οἷ βαδίζοιμι – εἰς προὔπτον κακόν, ὡς ᾤετο. Ἐγὼ δὲ λύχνον[8] λαβὼν μόνος εἰσέρχομαι, καὶ ἐν τῷ μεγίστῳ οἰκήματι καταθεὶς τὸ φῶς ἀνεγίνωσκον ἡσυχῇ[9] χαμαὶ καθεζόμενος· ἐφίσταται δὲ ὁ δαίμων ἐπί τινα τῶν πολλῶν ἥκειν νομίζων καὶ δεδίξεσθαι κἀμὲ ἐλπίζων ὥσπερ τοὺς ἄλλους, αὐχμηρὸς καὶ κομήτης καὶ μελάντερος τοῦ ζόφου[10]. Καὶ ὁ μὲν ἐπιστὰς ἐπειρᾶτό μου, πανταχόθεν προσβάλλων εἴ ποθεν κρατήσειεν, καὶ ἄρτι μὲν κύων ἄρτι δὲ ταῦρος γιγνόμενος ἢ λέων[11]. Ἐγὼ δὲ προχειρισάμενος τὴν φρικωδεστάτην[12] ἐπίρρησιν αἰγυπτιάζων[7] τῇ φωνῇ συνήλασα κατᾴδων αὐτὸν εἴς τινα γωνίαν σκοτεινοῦ οἰκήματος· ἰδὼν δὲ αὐτὸν οἷ κατέδυ, τὸ λοιπὸν ἀνεπαυόμην.

I.a.3 Luciano, *Gli amanti della menzogna* 30s.*

[30] 'Come dici?' fece Arignoto[1], lanciandomi[1] un'occhiata torva, 'Sei del parere che nulla di tutto ciò esista, benché questi fenomeni siano – per così dire – sotto gli occhi di tutti?'.

'Sei tu a difendermi[2],' dissi io 'dato appunto che non ci credo perché, solo fra tutti, non li vedo; se invece li vedessi, certamente ci crederei anch'io come voi'.

'Ma se una volta ti capita di andare a Corinto[3],' replicò lui 'chiedi dov'è la casa di Eubatide e, quando te l'abbiano indicata – nei pressi del Craneo[4] –, recati lì e dì al portinaio Tibio[5] che vuoi vedere il luogo in cui il pitagorico Arignoto dissotterrò e scacciò il demone[6], rendendo abitabile la casa da allora in poi'.

[31] 'Quale fu il fatto, o Arignoto?' domandò Eucrate[1].

'La casa era disabitata da lungo tempo' rispose lui 'per colpa di fenomeni spaventosi: se qualcuno vi andava ad alloggiare, subito ne fuggiva atterrito, scacciato da un terribile, raccapricciante fantasma. L'edificio era quindi ormai in rovina, il tetto cadeva a pezzi, e non c'era assolutamente nessuno che avrebbe osato entrarvi. Io però, quando venni a conoscenza del fatto, presi i libri – ne ho proprio un bel po', egiziani[7], su argomenti del genere – e mi recai nella casa al calare dell'oscurità, benché il mio ospite cercasse di dissuadermi in tutti i modi – mancò solo che arrivasse alla forza – non appena apprese dove mi stessi avviando: a rovina sicura, a suo avviso. Io, presa una lampada[8], entro da solo, sistemo la luce nella stanza più grande e mi metto a leggere in silenzio[9], sedendo per terra. Ma ecco presentarsi il demone, che crede di aver a che fare con uno dei tanti e spera di spaventare anche me come gli altri: era sordido, con i capelli lunghi e più nero delle tenebre[10]. Mi si piantò davanti e prese a mettermi alla prova, assalendomi da ogni parte per vedere se in qualche modo riuscisse a vincermi; si trasformava ora in cane, ora in toro, ora in leone[11]. Io però feci ricorso al più terrificante[12] degli incantesimi e, parlando in egiziano[7], lo spinsi con formule magiche in un angolo di una stanza buia. Osservai il luogo in cui quello era sprofondato, e per il resto della notte riposai.

Ἕωθεν δὲ πάντων ἀπεγνωκότων καὶ νεκρὸν εὑρήσειν με οἰομένων καθάπερ τοὺς ἄλλους, προελθὼν ἀπροσδόκητος ἅπασι πρόσειμι τῷ Εὐβατίδῃ[13], εὐαγγελιζόμενος αὐτῷ ὅτι καθαρὰν αὐτοῦ καὶ ἀδείμαντον ἤδη ἕξει τὴν οἰκίαν οἰκεῖν. Παραλαβὼν οὖν αὐτόν τε καὶ τῶν ἄλλων πολλοὺς – εἵποντο γὰρ τοῦ παραδόξου[14] ἕνεκα – ἐκέλευον, ἀγαγὼν ἐπὶ τὸν τόπον οὗ καταδεδυκότα τὸν δαίμονα ἑωράκειν, σκάπτειν λαβόντας δικέλλας καὶ σκαφεῖα, καὶ ἐπειδὴ ἐποίησαν, εὑρέθη ὅσον ἐπ' ὄργυιαν[15] κατορωρυγμένος τις νεκρὸς ἕωλος μόνα τὰ ὀστᾶ κατὰ σχῆμα συγκείμενος. Ἐκεῖνον μὲν οὖν ἐθάψαμεν ἀνορύξαντες, ἡ οἰκία δὲ τὸ ἀπ' ἐκείνου ἐπαύσατο ἐνοχλουμένη[16] ὑπὸ τῶν φασμάτων'.

Di prima mattina poi, quando tutti mi avevano dato per spacciato e pensavano di trovarmi morto come gli altri, uscii fra lo sconcerto generale e andai da Eubatide[13], dandogli la lieta notizia che avrebbe ormai potuto abitare la propria casa, purificata da ogni motivo di paura. Presi quindi lui e molti altri – mi seguivano per la straordinarietà[14] dell'evento –, li condussi al luogo in cui avevo visto sprofondare il demone e li esortai a procurarsi zappe e badili e a scavare; così fecero, e, interrato alla profondità di circa un'orgìa[15], fu rinvenuto un cadavere di antica data, ridotto alle sole ossa, disposte in figura umana. Lo dissotterrammo e gli demmo sepoltura, e da allora la casa ha smesso di essere infestata[16] dai fantasmi'.

* Ed.: Macleod 1974.

Bibl.: Punti di riferimento sui *Philopseudeis* (sul titolo vd. *Introduzione*, n. 222) sono i commenti di Müller 1932 e Schwartz 1963[2] (cui si affianca per la nostra storia Nardi 1960, 107-113), e le traduzioni annotate di Albini 1993 (con la recensione di Santini 1994) e Longo 1993, 217-259. Disamine puntuali degli aspetti magici in Herzig 1940; Kofler 1949; Betz 1961; per il resto, fa efficacemente il punto sulla ricerca pregressa Bompaire 1958, 457-460; 465-468; 695s.; importanti poi Anderson 1976b, 23-33; Jones 1986, 46-51; Fuchs 1993, *passim* fra 189-241 (*Die Trugrede bei Lukian*); Felton 1995, 96-109 (*Lucian's Ghost Stories*). Vd. inoltre *Introduzione*, § 2.2.4; premessa a questo cap., § 2. Fra le riprese moderne del dialogo spicca uno dei *Colloquia familiaria* di Erasmo da Rotterdam: l'*Exorcismus sive spectrum* (1524; ed. in *Opera omnia*, I.3, Amsterdam 1972, 417-423); cfr. in proposito Heep 1927, 51-53; Puelma 1985-95, 526s.

[1] I *Philopseudeis* sono un dialogo ambientato al capezzale del malato Eucrate, secondo un modulo di stampo platonico (vd. *Introduzione*, § 2.2.4). Tra i personaggi che qui cercano di persuadere l'ἀπιστῶν Tichiade (interlocutore fisso dietro cui si cela Luciano) dell'esistenza del soprannaturale vi è appunto il pitagorico Arignoto, presentato con tutti i 'clichés' del caso: la sua descrizione nel § 29 coincide con quella che in *Vit. auct.* 2 viene data di Pitagora, θεῖος ἀνήρ per eccellenza (sull'articolato 'Pythagorasbild' in Luciano vd. ora Papanikolaou 1993; du Toit 1997, 212-218); nel § 34 si apprende poi che Arignoto si è formato in Egitto, terra eletta del pitagorismo (vd. *infra* per bibl.; e cfr. n. 7). Su queste basi, F. Gascó (1986, 280; 1991) si è spinto a ravvisare nel personaggio un'allusione ad Apollonio di Tiana, il celebre taumaturgo pitagorico del I d. C.: ipotesi indimostrabile seppur suggestiva.

Che sia un pitagorico ad esporre le teorie sui βιαιοθάνατοι (§ 29) ed una storia in materia è del tutto ovvio, dato che pitagorismo e neopitagorismo diedero un forte impulso a simili dottrine. Ma proprio l'aura di santo-filosofo che circonfonde Arignoto (detto appunto 'il santo': § 29) e il suo marcato esotismo rappresentano la palese novità di Luciano a fronte di Plauto (**I.a.1**) e Plinio (**I.a.2**): se è vero che l'ironia lucianea nasce da una dilatazione 'dall'interno' di figure e tematiche trattate, in questo caso essa scaturisce appunto dall'ossessiva scrupolosità con cui il pitagorico racconta le sue imprese 'sovrumane' e le infarcisce di particolari magici più o meno orientaleggianti. Così, dunque, nella sua narrazione:

(1) si insiste su nomi e luoghi precisi della vicenda, e si aggiungono dettagli nuovi volti a far meglio risaltare la pericolosità dell'impresa (la fatiscenza dell'edificio; i vani tentativi dell'ospite di trattenere Arignoto; l'entrare «solo» di quest'ultimo nella casa);

(2) la descrizione dell'apparizione si arricchisce di elementi terrorizzanti prima assenti (colore «più nero delle tenebre»; capacità metamorfiche [nn. 10s.]);

(3) l'originaria eliminazione dell'infestazione attraverso le giuste esequie del morto inquieto (Plauto, Plinio) non scompare, ma ad essa si sovrappone una vera e propria azione di esorcismo, condotta con i mezzi e le oscure formule della magia egiziana

– o meglio, della magia sincretistica greco-egiziana caratteristica dell'età imperiale (vd. n. 7 su questo aspetto determinante).

L'episodio della 'casa infestata' viene insomma a configurarsi come un ennesimo attacco di Luciano contro la potente categoria dei θεῖοι ἄνδρες – pitagorici e non (sul vasto argomento fanno ora il punto Anderson 1994 e, soprattutto, du Toit 1997 – che vaglia la bibl. precedente a pp. 1-39 –; su Pitagora e i [neo]pitagorici specificamente cfr. *ibid.*, 212ss., inoltre almeno Le Glay 1976, 541-545; Chesnut 1978, 1313-1320; Brenk 1986, 2094-2098).

[2] Così i codd. della classe γ: ἀπολογει*** P (Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vat., gr. 76; sec. XIV): ἀπολελόγησθε N (Paris, Bibl. Nat., gr. 2957; sec. XV): ἀπολόγησαι Harmon, seguito da Macleod. Il testo di γ è stato sospettato a torto: Tichiade afferma che proprio la circostanza che Arignoto adduce in pro della credibilità dei fantasmi – «tutti» li vedrebbero – lo difende *e contrario*, dal momento che egli non vede simili manifestazioni. In εἰ μὴ πιστεύω, εἰ andrà inteso come «citing a fact as a ground of argument or appeal, *as surely as*, *since*» (*LSJ*, 481 [B.VI]). Per la situazione cfr. già (Longo 1993, 248 n. 49 – che pure legge Ἀπολελόγησθε) § 15, ove un altro interlocutore di Tichiade concedeva che quegli potesse non credere ai *mirabilia* per non averli mai visti, e Tichiade asseverava.

[3] Si è detto in **I.a.2**, n. 2 dell'originaria collocazione ateniese dell'edificio, e la ragione di questo spostamento a Corinto resta incerta. Secondo Radermacher 1927, 13 n. 1, Luciano non poteva ubicare l'infestazione ad Atene perché è qui che i *Philopseudeis* sono ambientati: cioè – par di capire –, se la casa si fosse trovata ad Atene, l'incredulo Tichiade sarebbe stato in grado di interrogare subito i testimoni addotti sulla veridicità del racconto, e smascherare così il presumibile ψεῦδος. Ma questa spiegazione non convince: la maggior parte delle storie dei *Philopseudeis* sono ambientate proprio ad Atene, e nel § 18 l'ospite Eucrate adduce a testimoni delle imprese notturne di una statua addirittura «i bambini, i giovani e gli anziani» di casa propria (vicenda analoga – e anche lì ateniese – nel § 21). Converrà dunque limitarsi a ricordare che Corinto è la «capitale de la géographie ménippéenne» (Bompaire 1958, 459 n. 6), e come tale trova frequentissima menzione in Luciano. Più dubbio che nel nostro caso possa avere agito il *topos* proverbiale di Corinto come luogo di depravazione (su cui recentemente Mason 1971; Scobie 1983, 108s. e note; Russell 1983, 122s. e n. 82; Henderson 1991², 175; Slenders 1992, 150s.; Amado Rodríguez 1995, 84s.). Tale *topos* opera invece, con ogni probabilità, in Gregorio Magno (*Dial.* III, 4, 1 = **I.a.4** con n. 3) e Filostrato (*V. Apoll.* IV, 25 = **III.3** con n. 1).

[4] Collina alle porte di Corinto. In Luciano compare per lo più associata a Diogene cinico, che vi abitava con la sua botte (cfr. *Hist. conscr.* 3; 63; e anche *Dial. mort.* 1, 1).

[5] Un tipico nome servile, che in Luciano ricorre anche in *Gall.* 29; *Timon* 22; *Merc. cond.* 25; *Lex.* 29; *Dial. mer.* 9, 5. Cfr. Fragiadakis 1986, 74-76; 151s. (nⁱ 249-254); 375 (nⁱ 806-816); Consonni 1994, 148 n. 79.

[6] Per l'ambivalente significato che δαίμων assume in contesti come questo cfr.

Introduzione, § 1.2. A tale ambivalenza fa 'pendant' una più generalizzata mancanza di rigore terminologico: nel § 31 si parla di φάσμα/φάσματα, e nel resto del dialogo anche di φαντάσματα ed εἴδωλα, senza differenze sostanziali (cfr. in parallelo **I.a.2**, n. 4).

[7] Doveva trattarsi di volumi sul tipo dei cdd. 'papiri magici': trattati e formulari ritrovati in gran copia in Egitto, espressione di quella magia sincretistica greco-egiziana che tanto peso ebbe in età imperiale (sillogi: *PGM*[2] e *SupplMag*). Una costante di questi testi era la presenza di formule e invocazioni incomprensibili, frutto talvolta di giochi alfabetici più o meno privi di senso (i cdd. Ἐφέσια γράμματα), talaltra dell'inserzione di parole o frasi in lingue straniere (egizio, ebraico etc.). A una pratica di questo genere fa ricorso Arignoto per il suo incantesimo, pronunciato appunto αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ (*infra* nel testo; nell'ambito della sterminata bibl. su Ἐφέσια γράμματα e lingue 'barbare' in magia segnalo solo, per l'uso di tali mezzi in esorcismi, Betz 1961, 163 n. 2; Thraede 1966, 50s.; 80s.; 110 e *passim* [con Orig., *C. Cels.* I, 24 *locus classicus* per formule egizie]; lunghe liste di 'parole magiche' si possono leggere negli indici delle sillogi di papiri magici [*PGM*[2], *SupplMag*], *defixiones* [*DTA*, *DT*] e amuleti [*GMA*]).

Su questa base di credenze Luciano impernia un ulteriore, sottile gioco di ambivalenze: il 'santo' Arignoto deve la sua predilezione per l'Egitto, *mundi totius... templum* (Ps.-Apul., *Ascl.* 24), all'essere un θεῖος ἀνήρ pitagorico; tuttavia:
(1) in generale, fra θεῖοι ἄνδρες e volgari γόητες il discrimine fu sempre assai labile (l'ambigua fama di Apollonio di Tiana resta monito esemplare; e vd. nel complesso Anderson 1994, 131-150 e note);
(2) soprattutto, αἰγυπτιάζειν era verbo 'tecnico' per denotare quell'abile astuzia degli Egiziani (cfr. spec. Sandy 1982, 146s.; Amado Rodríguez 1995, 70s.), che trovava piena espressione nei goetici μάγοι Αἰγύπτιοι stigmatizzati *e. g.* da Celso (*ap.* Orig., *C. Cels.* I, 28 e 68; III, 50; VI, 41 etc.); e da un αἰγυπτιάζειν di questo tipo non sono esenti neppure i più rispettabili tra i sacerdoti/profeti egiziani della narrativa classica (rassegne in Stramaglia 1990a, 163-169 e *passim*; Anderson 1994, 178-187 e note).

Proprio alla luce di questo preciso ruolo di pitagorismo ed Egitto nell'economia ironizzante della narrazione che fa perno su Arignoto, trovo forzata la posizione di quanti hanno voluto evincere dal nostro passo che βίβλοι Αἰγύπτιαι significasse genericamente 'libri magici', e αἰγυπτιάζω – altrettanto genericamente – 'pronuncio parole magiche incomprensibili' (cfr. Dieterich 1891, 155 n. 1; Abt 1908, 153; Hopfner 1924, § 17...). Αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ rinvierà invece specificamente all'uso della lingua egiziana: a quel suo uso in pratiche magiche, cioè, che rappresentò l'unica forma di penetrazione relativamente ampia per tale idioma entro il mondo grecofono (Thissen 1993, 251s.; cfr. Frankfurter 1994).

[8] Che la lampada servisse all''eroe' per leggere (e, quindi, attirare con la luce il fantasma e poi seguirlo), e che questo fosse probabilmente un elemento originario della storia, si è visto in **I.a.1**, n. 4. Mi pare quindi infondata l'ipotesi che Arignoto

avrebbe portato con sé il λύχνος per compiere un olocausto magico (Kofler 1949, 153, il cui parallelo con Ps.-Luc., *Asin.* 12 non poggia su omologie diegetiche fra quel contesto e il nostro).

[9] Una forma di lettura a lungo ritenuta occasionale nel mondo antico, rispetto a quella ad alta voce, ma che oggi appare essere stata tutt'altro che rara o eccezionale: vd. in particolare Gavrilov 1997 (con Burnyeat 1997), ove sono pure raccolte e vagliate le fonti antiche e la copiosa bibl. precedente. È sufficiente (e importante) aggiungervi Giovè Marchioli 1993, *passim* fra 119-124; Cavallo 1995b, 51s.; Parkes 1995, 74-76; Svenbro 1995, spec. 21ss.; Valette-Cagnac 1997, 11-16; 29-71. Nello specifico della 'ghost story', è notevole che fantasmi appaiano anche altre volte a lettori (**I.a.2**, n. 11) silenti: di certo in *Philops.* 27, probabilmente (cfr. Gavrilov 1997, 70) in Plin., *Epist.* V, 5, 5.

[10] Squallore e chiome incolte hanno preciso riscontro in Plinio: cfr. **I.a.2**, n. 5. Per il caratteristico colore nero vd. *Introduzione*, § 1.4.2, *sub* (3).

Linguisticamente, μελάντερος (τοῦ) ζόφου è espressione proverbiale (cfr. *App. prov.* III, 84 = *CPG* I, p. 432), e presuppone un *lusus* iperbolico analogo a Luc., *Men.* 22: χωρίον τοῦ ἄλλου ζοφερώτερον – *sc.* più tenebroso dell'Ade stesso! Uno scolio sarcastico a questo secondo passo (p. 173, 6-8 Rabe) ci dà un'idea interessante delle reazioni che simili iperboli potevano suscitare in (tardi) lettori prevenuti.

[11] L'idea che creature demoniache – e soprannaturali in genere – potessero assumere forme animali mutevoli rappresenta, nel mondo classico, un'antica e persistente credenza popolare (1) che venne a confluire nelle sistemazioni demonologiche d'età imperiale (2), ed entrò a far parte del repertorio cristiano sui demoni (3). Per un primo orientamento cfr. risp.: (1) Hopfner 1921, § 367; Preisendanz 1935, 2262; Eitrem 1936, *passim*; Herter 1950-75, 57 e n. 41 (bibl. ancora preziosa); Ackermann 1990 (panoramica cursoria ma utile); Danese 1995; (2) Tambornino 1909, 71s.; Bidez-Cumont 1938, II, 278 n. 1; Cumont 1949, 90 e n. 4; (3) **I.a.4**, n. 9.

Data l'assenza di una coerente demonologia filosofica in Luciano (Caster 1938, 212-224; aggiornamenti in Brenk 1986, 2135 n. 102), tutto lascia pensare che quegli abbia attinto il metamorfismo del δαίμων a tradizioni più o meno popolari. Non a caso, il referente più spesso citato per tale creatura è il compagno di Ulisse che diventa lo spettrale Eroe di Temesa, raffigurato in un quadro come «orrendamente nero di pelle e spaventoso quanto più lo si può immaginare in tutto il suo aspetto», nonché avvolto in una pelle di lupo (χρόαν τε δεινῶς μέλας καὶ τὸ εἶδος ἅπαν ἐς τὰ μάλιστα φοβερός, λύκου δὲ ἀμπίσχετο δέρμα ἐσθῆτα: Paus. VI, 6, 11; sulla storia vd. *Introduzione*, §§ 1.4.3; 2.4.1 e n. 275). Cfr. inoltre, nei *Philopseudeis* stessi, le metamorfosi della Luna in donna/giovenca/cagna (§ 14); e le osservazioni di Felton 1995, 105-107.

[12] φρίσσω e corradicali, che denotano propriamente l'orripilazione, appartengono alla fenomenologia canonica degli effetti prodotti da un'apparizione soprannaturale – e da un'azione magica in genere –: cfr. Betz 1961, 157 n. 2 per attestazioni letterarie, e l'indice delle *PGM* per i papiri magici. Vale la pena aggiungere quanto meno

POxy 416 (cfr. *Introduzione*, nn. 249; 289), 9: πενθικὴν καὶ φρικ[ώ]δη ἔχοντα [ὄ]ψιν (un'apparizione «che aveva aspetto luttuoso ed orripilante»).

[13] Cfr. **I.a.2**, n. 14.

[14] Aggettivo spesso 'tecnico' nel connotare spettri apparsi o resoconti relativi a tali apparizioni, in questo contesto «παράδοξος viene ad inserirsi in un raffinato gioco di ribaltamento di *topoi*: insieme con l'altrettanto 'tecnico' ἀπροσδόκητος, è utilizzato infatti... non più per il δαίμων infestatore ormai domo, ma per il filosofo vittorioso che la mattina dopo la lotta balza fuori della casa, sbigottendo tutti quelli che, convinti di trovarlo morto come gli altri, vedono ora quasi in lui il fantasma» (Stramaglia 1991a, 82; per ulteriori attestazioni e bibl. vd. ivi – con nn. 44-49 –, e inoltre Betz 1961, 157s. n. 5).

[15] Circa m 1, 80.

[16] Su ἐνοχλέω in rapporto ad infestazioni di demoni *et sim.* cfr. Horsley 1983, 67; Tasinato 1986, 50s.

Fig. 2 - Fantasma di Eete, che appare su una colonna di fumo (particolare dal 'vaso di Medea'). Cratere a volute apulo a figure rosse, da Canosa; 330-320 a. C. (München, Antikensammlungen, inv. 3296).

I.a.4 Gregorius Magnus, *Dialogi* III, 4, 1-3*

[1] Eiusdem quoque principis[1] tempore, cum Datius Mediolanensis urbis episcopus[2], causa fidei exactus, ad Constantinopolitanam urbem pergeret, Corinthi[3] devenit. Qui dum largam domum ad hospitandum quaereret, quae comitatum illius totum ferre potuisset, et vix inveniret, aspexit eminus domum congruentis magnitudinis[4] eamque sibi praeparari ad hospitandum iussit. Cumque eiusdem loci incolae dicerent, in ea hunc manere non posse, quia multis iam annis hanc diabolus inhabitaret atque ideo vacua remansisset, vir venerabilis Datius respondit, dicens: 'Immo ideo hospitari in domo eadem debemus[5], si hanc malignus spiritus invasit et ab ea hominum inhabitationem repulit'. In ea sibi igitur parari praecepit[6], securusque illam, antiqui hostis[7] certamina toleraturus, intravit.

[2] Itaque intempestae noctis silentio[8], cum vir Dei quiesceret, antiquus hostis inmensis vocibus magnisque clamoribus coepit imitari[9] rugitus leonum, balatus pecorum, ruditus asinorum, sibilos serpentium, porcorum stridores et soricum[10]. Cum repente Datius, tot bestiarum vocibus excitatus, surrexit vehementer iratus et contra antiquum hostem magnis coepit vocibus clamare[11], dicens: 'Bene tibi contigit, miser. Tu ille qui dixisti: «Ponam sedem meam ad aquilonem et ero similis Altissimo»[12], ecce per superbiam tuam porcis et soricibus similis factus es, et qui imitari Deum indigne voluisti, ecce, ut dignus es, bestias imitaris'. [3] Ad quam eius vocem, ut ita dicam, deiectionem suam malignus spiritus erubuit. An non erubuit, qui eandem domum ad exhibenda monstra[13] quae consueverat ulterius non intravit? Sicque postmodum fidelium habitaculum facta est, quia, dum eam unus veraciter fidelis ingressus est[14], ab ea protinus mendax spiritus atque infidelis abscessit.

I.a.4 Gregorio Magno, *Dialoghi* III, 4, 1-3*

[1] Sempre al tempo dello stesso imperatore[1], il vescovo di Milano Dazio[2], nel recarsi a Costantinopoli – spintovi per causa di fede –, giunse a Corinto[3]. Mentre qui per alloggiare cercava una vasta dimora, capace di ospitare tutto il suo seguito, e faticava a trovarla, vide da lontano una casa della grandezza adatta[4] e diede ordine di prepararla per il suo soggiorno. Gli abitanti del luogo gli dissero allora che non poteva fermarsi in quella casa, perché un diavolo vi dimorava ormai da molti anni, e perciò era rimasta vuota; ma il venerabile Dazio rispose: 'Anzi, proprio in questa casa dobbiamo prendere alloggio[5], se è vero che uno spirito maligno l'ha occupata e ha impedito agli uomini di abitarvi'. Si fece quindi preparare ogni cosa lì dentro[6] e vi entrò sicuro, pronto a sostenere gli assalti dell'antico nemico[7].

[2] Così, nel silenzio della notte fonda[8], mentre l'uomo di Dio riposava, l'antico nemico, con grida poderose e grandi clamori, cominciò a imitare[9] il ruggito dei leoni, il belato delle pecore, il raglio degli asini, il sibilo dei serpenti, il grugnito dei porci e lo squittìo dei sorci[10]. Allora Dazio, svegliato di soprassalto da tanti versi di animali, si alzò adiratissimo e prese a gridare a gran voce[11] contro l'antico nemico: 'Ben ti sta, miserabile! Tu sei quello che disse: «Porrò la mia dimora presso Aquilone e sarò simile all'Altissimo»[12], ed ecco che il tuo orgoglio ti ha fatto diventare simile ai porci ed ai sorci; tu che hai voluto imitare Dio indegnamente, ecco che imiti le bestie, come sei degno di fare!'. [3] A queste parole lo spirito maligno arrossì, per così dire, di quanto fosse caduto in basso. Non ne arrossì forse, lui che non entrò più in quella casa a produrre i fenomeni mostruosi[13] cui soleva dar vita? E così, da allora in poi, l'edificio diventò abitazione per i fedeli, poiché una volta che vi fu entrato un solo vero fedele[14], lo spirito menzognero e infedele si allontanò subito da lì.

* Ed.: de Vogüé 1979.

Bibl.: Ricche annotazioni correnti ai *Dialoghi* offrono le edd. di Moricca 1924 e de Vogüé 1979-1980 (d. V. 1978 è una monografia su autore e opera), nonché la traduzione di Festugière 1978; vi si affiancano, per la nostra storia, Nardi 1960, 115-118; 180; Dornetti 1991, 58s. (traduzione) e 118s. (note). Per il resto, la bibl. sui *Dialoghi* è comodamente raccolta in Godding 1990, 111-156 (118s. sull'autenticità dell'opera, più volte messa in discussione anche in anni recenti [*infra*, n. 12], con un dibattito ancora in corso). Si aggiunga per la lingua l'ampia rassegna di Bruzzone 1991.

[1] Giustiniano, imperatore dal 527 al 565.

[2] Personaggio di un certo rilievo nel convulso periodo delle lotte fra Goti e Bizantini: possediamo fra l'altro una lettera ufficiale di Cassiodoro a lui indirizzata (*Var.* XII, 27; 535/6), e sappiamo che nel 537-538 si adoperò attivamente per propiziare un intervento bizantino in Liguria, la regione di cui Milano era capitale. Ciò portò nel 538 all'effimera riconquista imperiale della città, ripresa dagli Ostrogoti dopo lungo assedio nell'anno successivo. Dopo questo fallimento, o forse già prima, Dazio visse fuori della sua diocesi, per mai più tornarvi. Di sicuro è attestato un suo forte impegno antimonofisita: dopo la promulgazione del primo editto giustinianeo di condanna dei cdd. Tre Capitoli (543/4), che comportava significative concessioni al monofisismo, Dazio si recò in Sicilia per esortare il papa Vigilio a resistere alle pressioni di Giustiniano, che chiedeva la ratifica pontificia a tale editto. Successivamente Dazio fu a Costantinopoli (ove forse era andato già un'altra volta prima del viaggio in Sicilia), e lì condivise l'opposizione di Vigilio a Giustiniano, restando nella capitale fino alla morte (inizio del 552); la sua salma fu traslata a Milano solo diversi anni dopo, allorché la città tornò in mano agli imperiali (per fonti e ulteriore documentazione cfr. Moricca 1924, 142s. n. 1; Stein 1949, 354s.; 640; 648s.; 653 e n. 3; Nardi 1960, 116 nn. 118s.; de Vogüé 1979, 270s.; Recchia 1986-96, 411s.).

Entro questa cornice, resta problematica la collocazione del viaggio in cui sarebbe avvenuto l'esorcismo a Corinto qui descritto, e con ciò il senso dell'espressione: *causa fidei exactus*, di cui si è data una traduzione volutamente generica. Ad aggravare l'incertezza, oltretutto, vi è il fatto che Gregorio non indica fonti per la nostra storia (McCready 1989, 265). Vediamo comunque le possibili datazioni. Moricca 1924, 143 n. riteneva che il viaggio a Costantinopoli venisse intrapreso, per imposizione di Giustiniano, subito dopo la promulgazione del primo Editto dei Tre Capitoli (quindi nel 543/4); ma de Vogüé 1979, 271 (e cfr. 1978, 46s. e n. 6; 62s. e n. 60; 1979, 273) ha osservato opportunamente che la formula di transizione con cui si chiude il resoconto del miracolo (III, 4, 4: *Sed oportet iam ut priora taceamus. Ad ea quae diebus nostris sunt gesta veniendum est*) fa pensare che Gregorio consideri il fatto come anteriore al regno di Totila (541-552), in cui è ambientata la storia successiva (III, 5) e durante il quale egli stesso nacque (da ciò: *diebus nostris*, secondo de Vogüé 1978, 63 n. 60).

Una datazione più persuasiva andrà dunque ricercata negli anni a cavallo del 538, e il viaggio – come ritengono i più – sarà da porsi in relazione alle vicende del conflitto gotico. Non è chiaro però se *causa fidei exactus* debba intendersi come: «scacciato (dai Goti) per via della sua fede», poiché i Goti erano ariani (così già almeno Le Loyer 1608[3], 342, secondo cui Dazio sarebbe stato costretto ad abbandonare la sua diocesi «à cause des Heretiques»; e ora Nardi 1960, 117: «espulso a causa di religione», e 116 n. 119; Festugière 1978, 193: «chassé à cause de sa foi», e 487 n. 204); o se non convenga piuttosto pensare che Dazio venisse forzato dagli ariani Goti a recarsi a Costantinopoli per parlamentare con Giustiniano. È questa l'interpretazione cui pare accedere il traduttore P. Antin *ap.* de Vogüé 1979, 271 («obligé d'aller à Constantinople pour le service de la foi»), e che veniva in parte riverberata già nella resa del passo data da papa Zaccaria (*PL* 77, 223c: διὰ πρᾶγμα τῆς πίστεως ... ἀπήρχετο). Una tale esegesi mi sembra la più persuasiva per almeno due ragioni:
(1) le tre storie strutturalmente analoghe in *Dial.* III, 2-4 sembrano adombrare l'intento unitario di dimostrare agli attuali dominatori longobardi il ruolo di mediazione fra i Goti e Bisanzio svolto a suo tempo dalla Chiesa di Roma; come i Goti, dunque, anche i Longobardi avrebbero ora tutto l'interesse ad accordarsi con Roma per far pace con gli imperiali (Dagens 1975, 462s. – e cfr. de Vogüé 1979, 443 –; sul diverso atteggiamento di Gregorio verso Goti e Longobardi bastino Boesch Gajano 1979, 400-402 e le precisazioni di Azzara 1991, 59s.);
(2) Dazio è accomunato ai protagonisti dei citt. miracoli in *Dial.* III, 2-3 – e anche 5 – (i papi Giovanni I e Agapito; il vescovo Sabino di Canosa) da un forte impegno antimonofisita, che contraddistinse le ripetute legazioni di tutti questi personaggi a Costantinopoli dal 524/5 in poi, anche quando quelle legazioni si configuravano come ambascerie politiche da parte dei re goti: la *causa Gothorum* (*Dial.* III, 3, 1: *exigente causa Gothorum*) e la *causa fidei* divenivano facilmente complementari (cfr. Recchia 1982/3-96, 192ss.; 208-215; 1983-96, 227-232; 1986-96, spec. 411s.).

[3] Corinto era «la città che offriva... ai papi e ai legati pontifici il necessario per raggiungere Costantinopoli» (Recchia 1986-96, 406; cfr. Gregorio stesso: *Dial.* III, 2, 1; *Reg. epist.* I, 26, 22-28 Norberg [febbraio 591]); e anche papa Giovanni I avrebbe operato un miracolo a Corinto sulla strada per Costantinopoli, secondo un racconto che precede di poco il nostro, ed è ad esso strettamente correlato (*Dial.* III, 2, 1s.; *supra*, n. 2). Non si deve però dimenticare che pure in Luciano (**I.a.3**) la scena dell'infestazione era Corinto; resta quindi possibile una dipendenza più o meno mediata dal Samosatense, o comunque un influsso del motivo di Corinto come luogo topico di depravazione (cfr. **I.a.3**, n. 3; premessa a questo cap., § 2 e nn. 21s.).

Più in generale, la trasformazione dei protagonisti (filosofo→vescovo; fantasma →demonio) e le modifiche imposte dal fine edificante (premessa a questo cap., n. 23) non tolgono che la versione gregoriana della storia della 'casa infestata' si caratterizzi per la coesistenza di elementi prima presenti solo in Plinio o solo in Luciano: oltre appunto all'ambientazione corinzia, cfr. quanto osservato in nn. 4-8; 11; 13 (e già de Vogüé 1979, 443; Petersen 1984, 175-177 [fondamentale]; Dornetti 1991, 118 n. 20).

[4] Cfr. Plin., *Epist.* VII, 27, 5 = **I.a.2**: *spatiosa et capax domus.*

[5] Cfr. *ibid.*, 7: (*Athenodorus*) *percunctatus omnia docetur ac nihilo minus, immo tanto magis conducit.*

[6] Cfr. *ibid.*: *iubet sterni sibi in prima domus parte* (con analogo costrutto ellittico).

[7] *Antiquus hostis* è la designazione di Satana più frequente in Gregorio, che con questa formula dalle matrici scritturali (cfr. *i. a. Ev. Matth.* 13, 39; *Apocal.* 12, 9) «veut souligner que, dès le début, le diable n'a fait que menacer et attaquer le genre humain» (Bartelink 1998, 339; documentazione e discussione *ibid.*, 338; 339s.; 344; 345; 346). La locuzione, ripetuta altre due volte nella nostra storia (§ 2), si alterna in essa con ulteriori designazioni più o meno tipiche (§ 1: *diabolus*; §§ 1; 3: *malignus spiritus*; § 3: *mendax spiritus atque infidelis*), secondo un gusto della *variatio* nella denominazione delle entità diaboliche che è particolarmente caratteristico di Gregorio (vd. ancora la messa a punto di Bartelink 1998, spec. 345s.).

[8] Cfr. Plin., *Epist.* VII, 27, 8 = **I.a.2**: *Initio... silentium noctis.*

[8] Cfr. **I.a.2**, n. 12.

[9] Si è visto che le qualità teriomorfiche del demonio, affacciatesi già nella versione di Luciano (*Philops.* 31 = **I.a.3**, con n. 11), rientrano in un *topos* demonologico cristiano diffusissimo. Qui si può aggiungere che la scelta degli animali menzionati da Gregorio è del tutto coerente con le simbologie cristiane sui teriomorfismi diabolici: cfr. le rassegne di Amat 1985, 336-343 e di Bartelink 1990-1; inoltre Hesbert 1986 e Bartelink 1998, 341s. su tipologie e valenze degli animali che ricorrono con maggiore frequenza negli scritti di Gregorio (in buona parte gli stessi che nel nostro contesto); e più in generale Ciccarese 1990. Un puntuale esame linguistico dei *Versi degli animali* che compaiono nel passo qui proposto ha dato Bruzzone 1991, 220s.; per altro verso, sulle caratteristiche vocali dell'entità infestatrice in Gregorio Magno a fronte delle precedenti versioni della storia della 'casa infestata' vd. **I.a.2**, n. 12.

Fra i numerosi riscontri al serraglio demoniaco qui tratteggiato da Gregorio (qualcosa in Dornetti 1991, 119 n. 21), spicca un passo di un'anonima versione latina della *Vita di Antonio* di Atanasio, relativo alla lotta del santo contro i demoni che infestano un sepolcro (§§ 8-10 Bartelink). Qui, dunque (9, 5-7; e cfr. 52, 2-4), *Parietem... monumenti quadratum quasi ruperunt daemones, et visi sunt per ipsos introire transfigurati in bestias et serpentium phantasias.* [6] *Et continuo repletus est locus ille phantasias leonum et ursorum, leopardorum, colubrorum, taurorum, aspidum, scorpionum et luporum. Et singuli harum belluarum movebantur secundum suam figuram.* [7] *Leo rugiebat, volens insilire in eum, taurus volebat ventilare cornibus* [cfr. Luc., *Philops.* 31 = **I.a.3**], *coluber repens non adtingebat, et lupus de impetu suo retinebatur. Et in totum omnium. Repens torquebatur se et sibilabat super eum. Et simul omnes terribiles erant ira et sono suo.* A tutto ciò Antonio reagisce con scherno e irrisione (cfr. 9, 9s.), analogamente a Dazio.

[10] A rigore si potrebbe far derivare *soricum* – e poco oltre *soricibus* – non da *sorex* (*saurex*) = 'toporagno', 'sorcio' in generale, bensì da *sorix* (*saurix*, **surex*): un uccello in cui André 1967, 144s. ha ravvisato il *bubo* = 'gufo' sulla base di attestazioni tarde, e che forse si cela in un passo corrotto di Plinio a indicare un rapace notturno

d'incerta identificazione (*N. h.* X, 95, 204; fonti e disamina complessiva in Capponi 1979, 463-465; 1985, 254s.; su Plinio vd. anche Giannarelli 1983, 533 n. 5). Sono però testimonianze così poco sicure, che in *DÉLL*[4], 637 si dubita dell'esistenza stessa del termine, ed il lemma non trova posto nell'*OLD*. Se a ciò si aggiunge che lo stridere dei sorci era tradizionalmente un presagio sfavorevole (Val. Max. I, 1, 5; Plin., *N. h.* VIII, 82, 223), e che conviene più a sorci che a rapaci l'accostamento ai porci come simboli di abiezione (*porcis et soricibus similis factus est*; riscontri cristiani in Festugière 1978, 487 n. 205), si può senz'altro assumere la presenza di «sorci» nel nostro contesto. È questa, d'altronde, l'esegesi comunemente accolta dagli interpreti di Gregorio Magno, a partire dal traduttore papa Zaccaria, che rendeva *soricum* – e poi *soricibus* – con ποντικῶν (*PL* 77, 226a [*bis*]; cfr. Festugière 1978, cit.); vd. anche Bruzzone 1991, 219.

[11] Dazio non ricorre a formule particolari per sconfiggere il demone – come invece Arignoto in *Philops.* 31 = **I.a.3** –, ma le sue parole si configurano a tutti gli effetti come un esorcismo, come prova fra l'altro proprio il *magnis vocibus clamare*, caratteristico delle rampogne che gli esorcisti indirizzavano ai demoni (cfr. Thraede 1966, 95s. e *passim*; grida contro il diavolo in Gregorio anche in *Dial.* III, 20, 2; 21, 3 [de Vogüé 1979, 271]). Si ha dunque la definitiva consacrazione dell'esorcismo come mezzo di allontanamento dell'infestazione, dopo che Luciano aveva fatto coesistere tale pratica con l'originario seppellimento rituale del morto inquieto (cfr. Plauto e Plinio; e vd. premessa a questo cap., § 2; **I.a.1**, nn. 4 e 11; **I.a.3**, n. 1).

[12] Cfr. *Isaiah* 14, 14. Anche F. Clark, che di recente ha rimesso in discussione la paternità gregoriana dei *Dialoghi* (vd. Bibl.), riconosce che questo «rebuke to the devil... seems to reflect a genuine Gregorian snippet. The quotation from *Isaias* is abbreviated by Gregory in just this fashion elsewhere» (Clark 1987, II, 440). Alla base dell'invettiva attribuita a Dazio vi è l'idea – ricorrente in Gregorio – della *deiectio* del demonio come ipostasi del degrado dell'uomo che si è allontanato da Dio (Straw 1988, 79s.).

[13] Torna alla mente Plaut., *Most.* 505 = **I.a.1**: *Quae hic monstra fiunt, anno vix possum eloqui*; e anche Plin., *Epist.* VII, 27, 6 = **I.a.2**: *tota... illi monstro relicta* (*sc. domus*).

[14] Che i demonî soccombano immediatamente dinanzi ai veri cristiani è *topos* consolidato (van der Nat 1974, 756-758); de Vogüé 1979, 443 cita in particolare Rufin., *Hist. eccl.* VII, 17: *Ita unius Christiani prece tantorum saeculorum deceptionis machina cum auctoribus suis daemonibus dissoluta est.*

b. 'Poltergeist' e altro

I.b.1 Suetonius, *Divus Augustus* 6*

[1] Nutrimentorum eius ostenditur adhuc locus[1] in avito suburbano iuxta Velitras permodicus et cellae penuariae instar[2], tenetque vicinitatem opinio tamquam et natus ibi sit. [2] Huc introire nisi necessario et caste religio est[3], concepta opinione veteri, quasi temere adeuntibus horror quidam et metus obiciatur, sed et mox confirmata. [3] Nam cum possessor villae novus seu forte seu temptandi causa cubitum se eo contulisset, evenit ut post paucissimas noctis horas exturbatus inde subita vi et incerta paene semianimis cum strato simul ante fores inveniretur[4].

I.b.1 Svetonio, *Vita del Divo Augusto* 6*

[1] Nella villa suburbana dei suoi antenati, nei pressi di Velletri, si mostra ancora il luogo in cui (Augusto) fu allevato[1]: una stanza modestissima, simile a una dispensa[2], dove i vicini pensano che egli sia anche nato. [2] Per vincolo religioso, si entra in questo luogo solo se necessario e dopo essersi purificati[3]. Secondo una vecchia credenza, chi vi entra in modo irriguardoso viene colpito come da un brivido di paura e da un senso di sgomento: ed ecco che la credenza ha recentemente trovato conferma. [3] Un tale infatti, divenuto da poco proprietario della villa, era andato a dormire in quella stanza – vuoi per caso, vuoi per fare una prova –; dopo appena qualche ora della notte, però, sospinto fuori da una forza improvvisa e misteriosa, è stato rinvenuto mezzo morto, insieme al letto, davanti alla porta[4].

* Ed.: Ihm 1933[2]. Suddivisione in paragrafi secondo Ailloud 1961[3]; 1967[4]; 1964[3].

Bibl.: Fra i commenti più antichi a tutto Svetonio, dopo le edizioni *cum notis variorum* di Burman 1736 e Wolf 1802, s'impone Baumgarten Crusius 1816-23; 1817-24; 1818-26; pregevoli note in Bremi 1820[2]. Mancano commenti recenti complessivi alle *Vite dei Cesari*, anche se un buon apparato di note correda le traduzioni tedesche curate da A. Stahr - W. Krenkel, Berlin 1985[2] (insieme con il *De viris illustribus*); M. Heinemann - R. Till - R. Häussler, Stuttgart 1986[7]; O. Wittstock, Berlin 1993.

Commenti moderni alla *Vita di Augusto* si devono a H. T. Peck, New York 1893[2]: Shuckburg 1896; J. H. Westcott - E. M. Rankin, Boston 1918 (con il *Divus Iulius*); M. Adams, London 1939; G. Krueger, Stuttgart 1951 (con il *Monumentum Ancyranum*); M. A. Levi, Firenze 1958[2]; Nardi 1960, 101s. (solo cap. 6); Carter 1982; D. Schmitz, Stuttgart 1988 (traduzione annotata). Ulteriore bibl. nelle note che seguono e in **I.b.2-3**; vd. altresì in generale le recenti rassegne di Galand-Hallyn 1991 e Benediktson 1992-3; e naturalmente ora K. Sallmann - P. L. Schmidt in Herzog-Schmidt (curr.) 1997, 44-53.

[1] Di particolare interesse in questa storia è la tangibilità delle fonti in relazione ai fatti narrati. La critica conviene infatti che Svetonio abbia visitato i luoghi dell'infanzia di Augusto, raccogliendo di persona le leggende sul *divus* che si raccontavano nei dintorni (vd. per tutti Baldwin 1983, 127: «There can be no doubt that Suetonius visited Velitrae in the course of his researches», e la susseguente disamina [127s.]). Si ha dunque un esempio, chiaro come pochi (*Introduzione*, § 2.4.1), di quelli che potevano essere gli ambiti orali di diffusione e trasmissione di un racconto fantastico: processi forse catalizzati, in questo caso, dagli stessi *Octaviani* di Velletri (cfr. l'interessante confronto in Bieber 1966 fra Suet., *Aug.* 1-6 ed un sarcofago di Velletri probabilmente commissionato dalla famiglia degli *Octaviani* a fine II d. C.).

Proprio la concretezza degli informatori e, nel contempo, la nota credulità di Svetonio verso il soprannaturale (**I.b.2**, n. 6), nonché l'*usus* dell'autore per *tamquam/quasi* + congiuntivo (su ciò Carter 1982, 95), concorrono a far escludere che le ipotetiche *tamquam... sit* (§ 1) e *quasi... obiciatur* (§ 2) sottintendano scetticismo verso le notizie riferite: al contrario, si tratta di espressioni volte a introdurre «reported statements, without any implication that the alleged fact is untrue» (Carter 1982, 95 contro Shuckburg 1896, 11).

[2] È noto che Augusto proveniva da una famiglia di Velletri non particolarmente illustre e cospicua: si ricordino ad es. i rinfacci mossigli per questo da Marco Antonio (Cic., *Phil.* 3, 6, 15; Suet., *Aug.* 2, 6).

[3] Pur con certe cautele (vd. Taeger 1960, 222), giova qui ricordare Suet., *Aug.* 5, 2: un certo Letorio, che possedeva la casa natale di Augusto nel quartiere Palatino, allorché fu processato per adulterio avrebbe addotto come attenuante «l'essere proprietario, e come sacrestano, del primo pezzo di terra che il Divo Augusto avesse toccato nel nascere» (*esse possessorem ac velut aedituum soli, quod primum Divus*

Augustus nascens attigisset). Il senato ordinò allora che quella parte della casa fosse consacrata. È chiaro che tanto questa quanto la nostra storia (e cfr. l'elenco dei prodigi correlati alla nascita di Augusto in *Aug.* 94, 1-8), pur riflettendo due diverse tradizioni sul luogo natìo di Augusto, si riallacciano comunque ad un unico motivo di fondo: quello dell' 'aura divina' che permane nei luoghi in cui un θεῖος ἀνήρ ha visto la luce. Lo mostrò bene Hanslik 1954, 103s.

Sul piano linguistico, intendo *caste* = «after ceremonial purification» con Shuckburg 1896, 11; cfr. *ThlL* III, 570, *passim* fra 44-72. Bremi 1820², 110 confrontava opportunamente Gell. IV, 9, 9: *templa quidem ac delubra, quae non volgo ac temere, sed cum castitate caerimoniaque adeundum, eqs.*

[4] Dunque una forza soprannaturale avrebbe esercitato un effetto cinetico su una cosa concreta (nella fattispecie, un essere vivente e il suo giaciglio); proprio e solo entro tali limiti la designazione di 'poltergeist' si può adattare a questo episodio svetoniano, così come all'altro in *Oth.* 7, 4 = **I.b.3**. Cfr. ancora le precisazioni e riserve nella premessa a questo cap., § 3, nonché i paralleli in **I.b.3**, n. 3.

Quanto alla forza in sé, essa resta di difficile configurazione: Hopfner 1921, § 341 la identifica con il «Totendaemon» di Augusto, ma forse è preferibile pensare con Taeger 1960, 221s. al *numen Augusti* che interviene direttamente contro il profanatore – benché in effetti l'azione richiami «Gespensterlegenden» popolari (p. 222), piuttosto che il culto del nume imperiale. Se si accoglie la spiegazione di Taeger, la vicenda verrebbe a inscriversi a sua volta nella più ampia categoria del miracolo punitivo da parte di una divinità ('Strafwunder', su cui in sintesi Betz 1961, 177-179; Aune 1980, 1552s.).

I.b.2 Suetonius, *Caligula* 59, 2-3*

[2] Cadaver eius[1] clam in hortos Lamianos[2] asportatum et tumultuario rogo semiambustum levi caespite obrutum est[3], postea per sorores ab exilio reversas[4] erutum et crematum sepultumque[5]. [3] Satis constat[6], prius quam id fieret, hortorum custodes umbris inquietatos[7]; in ea quoque domo, in qua occubuerit[8], nullam noctem sine aliquo terrore transactam, donec ipsa domus incendio consumpta sit[9].

I.b.2 Svetonio, *Vita di Caligola* 59, 2-3*

[2] Il suo cadavere[1], trasportato di nascosto nei giardini Lamiani[2] e bruciato a metà su un rogo improvvisato, fu coperto con un leggero strato di zolle erbose[3]; quando poi le sorelle tornarono dall'esilio[4], lo dissotterrarono, lo cremarono e gli resero le onoranze funebri[5]. [3] È di dominio comune[6] che, prima che ciò avvenisse, i custodi di quei giardini furono turbati da fantasmi[7]; e anche nella casa in cui aveva trovato la morte[8] non passò notte che non vi fosse qualche motivo di terrore, finché la casa stessa non rimase distrutta da un incendio[9].

• Ed.: Cfr. **I.b.1**.

Bibl.: In generale, cfr. ancora **I.b.1**.

Commenti moderni alla *Vita di Caligola* si devono a I. B. Pike, Boston 1903 (con *Tiberio*, *Claudio* e *Nerone*); R. R. Rosborough, Diss. Philadelphia 1920 (commento epigrafico); J. A. Maurer, Diss. Philadelphia 1949 (solo capp. 1-21); Nardi 1960, 102 (solo cap. 59); Guastella 1992; Hurley 1993; Lindsay 1993; Wardle 1994. Fra le numerose monografie su Caligola, sono oggi particolarmente importanti Barrett 1989 e Ferrill 1991-6; preziosa inoltre la traduzione commentata di Ios. Fl., *Ant. Iud.* XIX, 1-273 a cura di Wiseman 1991.

[1] *Sc.* dell'imperatore Gaio, detto Caligola. Dopo meno di quattro anni di potere tumultuoso fu assassinato in una *domus* del Palatino (n. 8), durante una festa, da un gruppo di congiurati capeggiati dal liberto Cherea; era il 24 gennaio del 41 (Suet., *Cal.* 58, 1: data difesa ultimamente da Wardle 1991; Hurley 1993, 207s. e n. 120; Wardle 1994, 362; 367). La sua fine è raccontata in dettaglio da Ios. Fl., *Ant. Iud.* XIX, 190-200 (cfr. Wiseman 1988 e 1991); Suet., *Cal.* 56-60; Cass. Dio (epit.) LIX, 29s.

[2] «Vicini agli *horti Maecenatiani*, si trovavano fuori delle mura serviane, sull'Esquilino: ideati da Lucio Elio Lamia (che fu console nel 3 d.C. e morì nel 33), divennero possedimento imperiale già sotto Tiberio» (Guastella 1992, 304; i dettagli topografici in Cima Di Puolo 1996). Caligola aveva almeno una casa sul posto ed amava soggiornarvi (Philo, *Leg. ad Gai.* 351); si trattava dunque di «a logical burial site since it was both family property and outside the *pomerium*» (Hurley 1993, 213).

[3] L'abbandono in cui versò il cadavere dell'imperatore è attestato anche da Ios. Fl., *Ant. Iud.* XIX, 195. Lo storico descrive Cesonia, la moglie di Caligola uccisa insieme al marito e all'unica figlia Drusilla (cfr. *Cal.* 59, 4; Guastella 1992, 304), «che giaceva accanto al cadavere del marito, abbandonato a terra e privo di tutte le cure che di norma si renderebbero ai defunti» (παρακατακειμένην τῷ σώματι τοῦ ἀνδρὸς χαμαιπετεῖ καὶ πάντων ἐν ἀτυχίᾳ ὧν χαρίζοιτ' ἂν ὁ νόμος τοῖς μεταστᾶσιν). Sempre Giuseppe c'informa che Caligola fu composto, messo su un feretro e coperto alla meglio dal suo vecchio amico Erode Agrippa (*Ant. Iud.* XIX, 237); ma il passo sembra lasciar escludere che fosse poi Erode a far portare la salma negli *horti Lamiani* perché le venisse data la frettolosa sepoltura qui descritta (cfr. Wiseman 1991, 94 contro Barrett 1989, 167; 174). In ogni caso, la sepoltura dovette avvenire con il consenso di Claudio, l'unico congiunto di Caligola presente a Roma (Hurley 1993, 213).

[4] Agrippina (madre di Nerone) e Livilla, esiliate nel 39 perché coinvolte nella fallita congiura che Getulico aveva ordito contro Caligola a *Moguntiacum* (Magonza). Furono richiamate a Roma da Claudio non prima di un mese dopo la sua ascesa al potere; le onoranze funebri qui descritte devono quindi essere posteriori al febbraio 41 (Wardle 1994, 368).

Tradizioni di seppellimenti analoghi sono riportate da Svetonio anche per altri «autocratic emperors» (cfr. Barrett 1989, 167): i resti di Nerone sarebbero stati com-

posti dalle nutrici Egloge ed Alessandria e dalla concubina Atte (*Ner.* 50, 2); Domiziano sarebbe stato cremato dalla balia Fillide (*Dom.* 17, 7).

[5] La sepoltura di Caligola avvenne forse nella tomba di famiglia – il mausoleo di Augusto –, o forse in un luogo di sua proprietà, come gli stessi *horti Lamiani*. Vd. in dettaglio Hurley 1993, 213; Wardle 1994, 368 (che propende senz'altro per il mausoleo).

[6] «Comme on le voit, Suétone... se gardait de nier la réalité des apparitions» (Jobbé-Duval 1924, 111); ma propriamente, qui come di consueto nell'eloquio svetoniano, *satis constat* denota l'accettazione corrente di un'asserzione che di per sé è in qualche modo problematica (cfr. *Iul.* 1, 3; *Tib.* 49, 2; *Cal.* 3, 1; *Claud.* 15, 13; *Vit.* 7, 3; *Dom.* 1, 3; 10, 8; Hurley 1993, 213; Wardle 1994, 368). Il tutto, comunque, nell'ambito di quell'atteggiamento credulo verso il soprannaturale, che rappresenta una costante delle *Vite dei Cesari* (panoramiche in Della Corte 1967²b, 55-76; Gugel 1977, 24-73 [sui 'Vorzeichen']; Wallace-Hadrill 1983, 189-197).

[7] Dunque anche Caligola, interrato senza sepoltura rituale come lo spettro della 'casa infestata' (**I.a.1-4**), avrebbe vagato come fantasma di ἄταφος fino all'ottenimento delle giuste esequie. Risaltano però due particolari:
(1) Svetonio sembra parlare di p i ù di un fantasma in agguato nei giardini (cfr. *u m b r i s inquietatos*);
(2) dal contesto si evince che la *domus* sul Palatino in cui Caligola era morto avrebbe continuato ad essere infestata anche d o p o la pacificazione dell'ἄταφος; l'incendio che pose fine alle apparizioni è infatti certamente posteriore di parecchi anni (n. 9) alla definitiva sepoltura di Caligola (n. 4).

A rigore, (1) potrebbe spiegarsi assumendo che il plurale *umbrae* non debba prendersi troppo alla lettera (cfr. anche **II.1**, n. 7), e (2) ipotizzando che le infestazioni avvenute nella *domus* dopo le giuste esequie di Caligola fossero dovute agli spiriti delle altre vittime della congiura (le fonti in n. 1), mai ritualmente seppellite. Ma forse sarà più saggio non pretendere troppa coerenza da racconti fantastici...

La presenza di *procuratores* addetti agli *horti Lamiani* è comunque un dato storico preciso: cfr. Philo, *Leg. ad Gai.* 351 (ἐπίτροποι); *CIL* VI, 8668.

[8] All'epoca di Caligola, sul Palatino non esisteva ancora un unico complesso palaziale, ma un insieme di *domus* separate da strade e viali: lo chiarisce bene Ios. Fl., *Ant. Iud.* XIX, 117. La *domus* in cui Caligola trovò la morte è menzionata *ibid.*, 104; 116 (e cfr. Suet., *Cal.* 58). L'esatta ubicazione dell'edificio – sito verosimilmente nell'area della cd. *domus Tiberiana*, sul versante nord-ovest del Palatino – è indagata in dettaglio da Wiseman 1991, 62; 105-110; cfr. poi Lindsay 1993, 168s.

[9] Forse l'incendio neroniano del 64 (così ultimamente Lindsay 1993, 171; Wardle 1994, 368); ma più probabilmente si tratta dell'incendio che devastò il Palatino nell'80 (Barrett 1989, 167; Ferrill 1991-6, 131; Hurley 1993, 214; etc.).

Molto più tardi, ad una 'infestazione' del palazzo imperiale ai tempi del crudele Massenzio sembra alludersi in *Paneg. vet.* 12 (9), 16, 5; cfr. Amat 1985, 267s.

I.b.3 Suetonius, *Otho* 7, 4*

Dicitur ea nocte[1] per quietem pavefactus gemitus maximos edidisse, repertusque a concursantibus humi ante lectum iacens, per omnia piaculorum genera manes Galbae, a quo deturbari[2] expellique se viderat[3], propitiare temptasse; postridie[4] quoque in augurando tempestate orta graviter prolapsus[5] identidem obmurmurasse: 'Τί γάρ μοι καὶ μακροῖς αὐλοῖς;'[6].

I.b.3 Svetonio, *Vita di Otone* 7, 4*

Quella notte[1] (Otone) – si dice –, preso dal terrore, lanciò nel sonno gemiti altissimi e, trovato disteso a terra davanti al letto dalla gente accorsa, cercò di placare con ogni sorta di riti espiatorî i mani di Galba, da cui gli era parso[3] di essere gettato a terra[2] e scacciato. L'indomani[4] poi, scoppiato un temporale mentre stava prendendo gli auspici, dopo esser malamente scivolato in avanti[5] avrebbe mormorato a più riprese: 'Ma che bisogno avevo pure di flauti lunghi?'[6].

* Ed.: Cfr. **I.b.1**.

Bibl.: In generale, cfr. ancora **I.b.1**.

Commenti moderni alla *Vita di Otone* di Svetonio (sempre insieme ad altre sue biografie) si devono a Hofstee 1896; Mooney 1930; Venini 1977; Murison 1991; Shotter 1993. Ulteriore bibl. nelle note che seguono.

[1] I fatti qui riportati sarebbero avvenuti rispettivamente la notte stessa e all'indomani del 15 gennaio del 69: il giorno in cui Otone, tolto di mezzo Galba con una congiura, si fece acclamare imperatore dai pretoriani. I due prodigi compaiono pure in Cass. Dio (epit.) LXIII (LXIV), 7, 1s., in un passo che vale la pena riportare: Θύοντί τε γὰρ αὐτῷ τὴν θυσίαν τὴν πρώτην τὰ ἱερὰ πονηρὰ ὤφθη, ὥστ' αὐτὸν μεταγνόντα ἐπὶ τοῖς πεπραγμένοις εἰπεῖν· 'Τί γάρ με ἔδει μακροῖς αὐλοῖς αὐλεῖν;'. Ἔστι δὲ τοῦτο δημῶδες, ἐς παροιμίαν φέρον, ἐπὶ τῶν ἔξω τι τοῦ προσφόρου σφίσι ποιούντων. [2] Καὶ μετὰ τοῦτο τῆς νυκτὸς οὕτω δή τι ἐν τοῖς ὕπνοις ἐταράχθη ὥστε καὶ ἐκ τῆς εὐνῆς ἐκπεσεῖν τούς τε προκοιτοῦντας ἐκπλῆξαι· ἐσπηδήσαντες οὖν εὗρον αὐτὸν χαμαὶ κείμενον («In occasione del primo sacrificio da lui [*sc.* Otone] compiuto, gli auspici tratti dalle vittime furono sfavorevoli, sicché quello si pentì di ciò che aveva fatto e disse: 'Ma che bisogno avevo di suonare con flauti lunghi?'. È un detto popolare, che rinvia a un proverbio riferito a quelli che fanno qualcosa che va oltre ciò che si addica loro. [2] La notte dopo questi eventi fu colto nel sonno da un terrore così forte che cadde dal letto, spaventando le sentinelle davanti alla sua camera: e quando queste fecero irruzione, lo trovarono disteso a terra»).

Come si vede, Dione pone i due eventi in sequenza cronologica inversa rispetto a Svetonio (il cui ordine è però corroborato da Plut., *Oth.* 1, 1), e lascia meno spazio al soprannaturale; in particolare, nel sacrificio il prodigio è dato in Dione dall'esito negativo degli auspici, in Svetonio – più coloritamente – dalla caduta di Otone. Di questa discrepanza ha dato ben conto P. Venini (1974, 1002-1004; e cfr. 1977, 86), richiamandosi alla «tipica tendenza svetoniana... all'associazione e al raggruppamento» (p. 1002): Svetonio avrebbe parlato di una caduta durante il sacrificio per fare 'pendant' con l'altra caduta notturna di Otone. Entrambi gli *ostenta*, in effetti, consistono sostanzialmente in una caduta del novello imperatore, «e l'interpretazione fornita per il primo (ostilità dei Mani di Galba che scacciano l'usurpatore) potrebbe valere anche per il secondo» (p. 1004). Quest'uso di abbinare i prodigi è assai frequente nelle *Vite dei Cesari*: proprio su una caduta si imperniavano già, ad es., i due *miracula* in *Galb.* 18, 7 (cfr. p. 1004 n. 24, con altri casi a 1001 n. 21). A ciò si aggiunge l'esistenza di un preciso rapporto strutturale anche fra i due prodigi in *Oth.* 7, 4 e gli altri descritti in 8, 5s. (Gugel 1977, 64s.). Più in generale, su *Los presagios de muerte* nelle *Vite dei Cesari* fa il punto da ultimo Martínez Gázquez 1988, 25-29.

[2] Cfr. Suet., *Aug.* 6, 3 = **I.b.1**: *exturbatus inde subita vi.*

[3] Su quel che vi è di 'poltergeistico' in questo episodio cfr. la premessa al presente cap., § 3; **I.b.1**, n. 4; e anche *supra*, n. 1. La differenza fondamentale rispetto alla storia analoga in Suet., *Aug.* 6 = **I.b.1** risiede nell'entità 'infestatrice': lì, come si è visto, si può pensare che fosse il *numen* del principe divinizzato ad intervenire contro chi aveva sacrilegamente dormito nella stanza natìa del *divus* stesso; Otone, inve-

ce, è tormentato dal predecessore che ha fatto uccidere, e s'inserisce con ciò fra gli imperatori che si vedono incalzati dai fantasmi dei nemici/rivali che hanno tolto di mezzo: fantasmi che cercano di placare con le cerimonie espiatorie riservate appunto ai βιαιοθάνατοι. Cfr. Tac., *Ann.* XIV, 10; Suet., *Ner.* 34, 7s.; 46, 1s.; Cass. Dio (epit.) LXI (LXII), 14, 4 per Nerone (Tacito e Dione specificano che si destava di soprassalto durante la notte); Cass. Dio (epit.) LXXVII (LXXVIII), 15, 2-5 per Caracalla; Amm. Marc. XIV, 11, 17 per Costanzo II; una caduta dal letto per terrori notturni è attestata inoltre per Domiziano ancora da Suet., *Dom.* 16, 2.

[4] Il giorno stesso dell'ascesa al potere, invece, secondo Dione (vd. ancora n. 1).

[5] La tradizione manoscritta oscilla fra *prolapsus* e *prolapsum*, e questa seconda lezione è stata accolta dalla quasi totalità degli editori – Ihm compreso –. Seguo tuttavia gli argomenti di Venini 1977, 86s. in favore del nominativo, seppur con qualche dubbio residuo (alimentato da Baumgarten Crusius 1817-24, 209s.; Mooney 1930, 284).

Per cadute di questo tipo come *omina* assai sfavorevoli cfr. *supra*, n. 1; e anche (Shotter 1993, 149) *e. g.* Plut., *Crass.* 17, 10: Crasso e suo figlio cadono nell'uscire dal tempio di Atargati a Ierapoli.

[6] Le epitomi di Cass. Dio LXIII (LXIV), 7, 1 riportano la frase in modo quasi identico (testo in n. 1). Che fosse proverbiale lo esplicita lo stesso Dione, riferendo il detto «a quelli che fanno qualcosa che va oltre ciò che si addica loro». L'espressione colpisce evidentemente le «persone che si sono avventurate in qualche impresa superiore alle loro forze (non a tutte le bocche, infatti, si adattano i lunghi flauti che proprio per la loro lunghezza sono più difficili da usare)» (Venini 1977, 87). Scarso valore hanno le tante altre spiegazioni degli esegeti più antichi, i quali tuttavia seppero individuare la matrice del proverbio (cfr. già Erasmo, *Adag.* I, 5, 96s. [ed. in *Opera omnia*, II.1, Amsterdam *et al.* 1993, 565-567, n' 496s.]; poi Burman 1736, II, 172). Le parole di Otone rinviano difatti a un'immagine usata da Sofocle in una tragedia perduta: φυσᾷ γὰρ οὐ σμικροῖσιν αὐλίσκοις ἔτι, / ἀλλ' ἀγρίαις φύσαισι φορβειᾶς ἄτερ (*Inc. fab.*, fr. 768 Radt: «Suona infatti non più con piccoli flauti, ma con selvaggi mantici, senza correggia» – cioè senza la correggia di pelle che univa le estremità del doppio aulo alla bocca dell'esecutore, interamente ricoperta dalla correggia stessa al fine di convogliare tutto il fiato entro le due canne). I versi sono riferiti da Cicerone a Pompeo (*Ad Att.* II, 16, 2 = 36, 2 Shackleton Bailey), e adattati sarcasticamente dall'Anonimo *Del sublime* (3, 2 [p. 6, 16s. Jahn-Vahlen[4] = 8, 8s. Mazzucchi] = Caec. Calact., fr. 85 Ofenloch [pp. 65, 26 - 66, 2]): stigmatizzano con icasticità chi si affanni con sforzo quasi ridicolo in un'impresa troppo grande. La frase di Otone è chiaramente una variante appena modificata, che secondo Townend 1960, 105ss. sarebbe giunta a Svetonio (e a Dione Cassio) attraverso Cluvio Rufo.

È interessante notare che l'episodio svetoniano del sacrificio infausto appare stravolto in Giorgio Cedreno (sec. XII), ove ad Otone suicida si attribuiscono le (quasi) ultime 'parole famose': 'Τί γάρ με ἔδει μακροῖς αὐλοῖς ᾄδειν καὶ αὐλεῖν;' («'Ma che bisogno avevo di cantare e suonare con flauti lunghi?'»; cfr. *Compend. hist.*, *PG* 121, 417d-420a; il raffronto fu segnalato da I. Casaubon, che leggo *ap.* Wolf 1802, IV, 252).

Capitolo II

TERRORI BALNEARI

1. Secondo una suggestiva ipotesi[1], l'antico divieto pitagorico di prendere bagni potrebbe aver avuto origine dal timore di demoni delle acque. L'idea non è peregrina, poiché vi è una lunga tradizione su ninfe[2], sirene[3] ed altre divinità acquatiche mortali per l'uomo; tutte figure che ipostatizzano l'annegamento[4], morte temutissima[5] e, in quanto tale, spesso sublimata nella credenza che il defunto venisse accolto a vita immortale presso quelle stes-

[1] Burkert 1962-72, 186 e n. 146; cfr. in proposito Brenk 1986, 2098.

[2] Corrono subito alla mente i 'rapimenti' di giovinetti come Ila (Apoll. Rh. I, 1228-1239; Theocr. 13 etc.; vd. da ultimo Murgatroyd 1992) o Bormo (Nymphis, *FGrHist* 432 F 5; Hesych., B 1394 Latte); ma naturalmente c'erano molti altri casi più o meno simili, ed i poeti potevano redigerne veri e propri cataloghi (*e. g.* Prop. III, 7, 39-42). Cfr. anche n. 28.

[3] Da Hom., *Od.* XII, 39-54; 154-200 in poi.

[4] Questa spiegazione, evemeristica quanto sensata, fu affacciata più volte già nell'antichità pagana (documentazione in Heichelheim 1937, 1547), e con poche modifiche passò in ambito cristiano. Esemplari in proposito due testi pseudo-pselliani, che attribuiscono annegamenti in mari, laghi e fiumi non già alla furia degli elementi, bensì all'attività di demoni acquatici maligni in agguato nei luoghi umidi: cfr. risp. la versione interpolata del *De oper. daem.*, p. 122, 22-27 Bidez; e *Graec. opin. de daem.* 6, 107-111 Gautier (con la nota *ad loc.* dell'editore).

[5] In base a una tradizione particolarmente diffusa in età imperiale, ma che Sinesio voleva ricondurre già ad Omero, «si credeva che attraverso la morte per annegamento si potesse impedire all'anima di abbandonare, con un'ultima espirazione, il corpo; sicché essa doveva condividere con il corpo la completa distruzione» (Löfstedt 1959-80, 272). Il testo più chiaro è appunto Synes., *Epist.* 5 (pp. 17, 6 - 18, 6 Garzya); cfr. inoltre Immisch 1931 (basilare); Löfstedt 1959-80, 271-273 (con paralleli germanici); Kourusis 1981-2 (con un'ulteriore testimonianza tardo-antica, relativa a s. Cirillo di Alessandria). Più in generale, sul terrore di pagani e cristiani per l'annegamento cfr. Hermann 1964, 383-386; 392s.; 397-399; e, per le credenze relative alla morte in mare, i fini e articolati contributi di Georgoudi 1988 e Campetella 1995.

se, letali divinità che lo avevano 'tratto con sé'[6]. Tangibili e commoventi nell'epigrafia funeraria[7], le credenze nei poteri dei numi acquatici mostrano il loro lato oscuro nel mondo della magia. L'acqua era vettore privilegiato per il trasporto agl'inferi delle richieste contenute nelle lamine esecratorie (*defixiones*), come prova l'elevato numero che ne è stato trovato un po' ovunque in pozzi, cisterne, fiumi e – come si vedrà – bagni[8]. Ma non solo: in più casi, divinità acquatiche erano i destinatari stessi delle formule d'incantesimo.

Una testimonianza particolarmente eloquente, nella sua icasti-

[6] Una variante attenuata della medesima concezione è la 'ninfolessia': quel complesso, cioè, di forme di alterazione mentale ed invasamento entusiastico di cui si attribuiva la responsabilità alle ninfe. Sul fenomeno vd. ora Connor 1988 (e cfr. *infra*, n. 25).

[7] Seleziono *GVI* 952 = *IGUR* 1350 (I-II d. C.), 1s.; *GVI* 1595 = *IGUR* 1344 (II d. C.?), 9s.; *GVI* 1897, 14 = *IMÉGR* 87, 4 (Ermupoli [Egitto]; II d. C.); *CIL* VI, 29195 = *ILS* 8482 (Roma; datazione incerta), 3-5; «SEG», 3 (1929), 406 = 34 (1984), 459 (nella grotta coricia, sul monte Parnaso; datazione e senso generale incerti); vd. altresì *GVI* 984 (Atene; II d. C.) e gli altri esempi segnalati da Moretti *ad IGUR* 1344. Seguendo l'*opinio communis*, a questa tipologia ascriverei pure Callim., *Ep.* 22 Pfeiffer = 36 Gow-Page, 1s.: Ἀστακίδην τὸν Κρῆτα τὸν αἰπόλον ἥρπασε Νύμφη / ἐξ ὄρεος, καὶ νῦν ἱερὸς Ἀστακίδης («Una ninfa ha rapito dal monte Astacide di Creta, il capraio, e adesso Astacide è sacro»); Connor 1988, 165 e n. 37 pensa invece che l'epigramma callimacheo adombri non morte per annegamento, ma mera ninfolessia.

Nell'ambito di una vasta bibl., sulla *facies* letale di ninfe (come ipostasi delle acque) e creature congeneri cfr. in particolare Rohde 1894-1916, 707s. n. 3; Wünsch, *DTA*, XXIX; Bloch 1897-1909, 554s.; Radermacher 1903, 115s.; Ninck 1921, 151s. e *passim*; Heichelheim 1937, 1547s.; «SEG», 8 (1937), 473 (importante bibl.); Preisendanz 1969, 20s.; Caillois 1988, 34-44 e note; *passim*; inoltre Heinisch 1981, 11-48 e *passim* sul motivo del 'Wassermann', dall'antichità in poi.

[8] Jordan 1985b, 207 calcolava complessivamente ca. 280 *defixiones* provenienti da «underground bodies of water», di cui 12 relative a complessi termali (i dettagli *ibid.*, n. 3); bisogna però aggiungere, a parte altri ritrovamenti sparsi, il vastissimo *corpus* di lamine esecratorie restituito dalla fonte sacra di *Aquae Sulis* (vd. *infra* nel testo).

Quanto alle ragioni della deposizione in acqua di *defixiones*, cfr. da varie angolature, e con ulteriori rinvii, Fahz 1904, 24 n. 5; ter Vrugt-Lentz 1960, 44s.; Jordan 1985b, 207 e n. 5.

ca semplicità, è una *defixio* latina di età adrianea[9] recuperata in Croazia dal fiume Kulpa (*Colapis*, presso l'antica città di *Siscia*). L'ignoto defiggente si rivolge a qualche divinità infera perché affidi al fiume Sava (*Savum*) – qui vero 'Wassermann' – l'incarico di far tacere sei avversari in giudizio nel modo più efficace possibile: annegandoli[10]! Le divinità d'acqua più presenti nelle *defixiones* sono comunque le ninfe, talora invocate anch'esse per ottenere la morte di qualcuno, come in una lamina di *Arretium* del II d. C. (*DT* 129; morte entro un anno)[11]. L'indirizzo di *defixiones* a divinità delle acque giunse in certi casi ad istituzionalizzarsi: ne sono esempio imponente le centinaia di pezzi recuperati dalla fonte sacra di *Sulis Minerva* a Bath (*Aquae Sulis*), nei quali viene richiesto l'intervento della dea contro malfattori, nemici e sim.[12].

Anche in mancanza della specifica menzione di un nume destinatario, le *defixiones* sommerse potevano fondarsi su comuni princìpi di magia simpatetica: far liquefare qualcuno così come è liquida l'acqua[13]; farlo 'ghiacciare' (= morire) così come è fredda l'acqua di pozzi o sorgenti[14]; farlo 'bruciare' (= soffrire, d'a-

[9] *AIJ* 557 (con fotografie e disegni). Sembra ignorare tale pubblicazione la riedizione commentata di Vetter 1957, con ulteriori correzioni in Id. 1960 (cito dal testo ivi da ultimo presentato, pur con le riserve di Solin 1968, 24 [n° 5]).

[10] Cfr. II, 1-6: *Ma(n)data dabis* | *Savo, cura(m) aga(t)* | *deprema(t) adver(ss)ar(i)o(s)* | *nosstros; om(m)utua(nt) ne* || *contra no(s) locui au(t)* | *age[r]e isti [possi(nt)*... («Darai ordine alla Sava, che si prenda cura di annegare i nostri avversari: ammutoliscano, affinché essi non [possano] parlare o agire (in tribunale) contro di noi»). In l. 3 ho scritto *adver(ss)ar(i)o(s)* in base al confronto con I A, 1: *adverssar(i)o(s)*; Vetter 1960, 131 stampava invece: *adveraro(s)*.

[11] Altri due esempi particolarmente significativi di ninfe invocate in *defixiones* provengono risp. da Atene (Ined., inv. IL 976 [da una cisterna dell'ἀγορά]; cfr. Jordan 1985a, 162; 1985b, 207) e da Corinto (Ined., inv. MF 69-114 [da un complesso termale nell'area del ginnasio]; cfr. Jordan 1985a, 166s.; 1985b, 210 n. 7).

[12] Ottima edizione commentata a cura di Tomlin 1988 (= *Tab. Sulis*).

[13] Cfr. *Tab. Sulis* 4 (II-III d. C.? vd. Tomlin 1988, 87), ove si lancia a un ladro la maledizione che «possa liquefarsi così come l'acqua» (l. 2: *sic liquat com[o](do) aqua*).

[14] Esempi e discussione in Jordan 1985b, 207 e n. 5; *passim*.

more o meno) così come bruciano i bagni[15] (le cui fornaci, notava S. Eitrem, erano il posto più caldo che un greco o un egiziano potessero immaginare: quasi un inferno cristiano[16]). Quest'ultima tipologia trova ampia diffusione non solo nelle lamine esecratorie, ma anche nei papiri magici, che tramandano incantesimi da recitare in strutture termali, dopo avervi fatto bruciare appositi disegni mistici[17].

2. I bagni richiedono comunque un discorso a parte. Erano luoghi di diletto per eccellenza, ma proprio il benessere che vi si godeva apriva la strada agli influssi maligni dell'invidia, da parte di chi non vedeva di buon occhio tanta felicità[18]. Le strutture balneari diventavano così il punto focale di un complesso asse demonologico, che opponeva una serie di nemici insidiosi – in testa a tutti *Invidia/Phthonos* – ai padroni e gestori dei bagni, i quali si cautelavano con iscrizioni e iconografie apotropaiche[19]. Ne sono state rinvenute nell'intero mondo greco-romano, e fra tutte spiccano alcune raffigurazioni musive che effigiano la forza ostile nelle forme di una creatura demoniaca (sconfitta). Si possono segnalare un mosaico di Ostia, nel complesso termale del-

[15] Spicca *SupplMag* 42, 11ss. (Ermupoli [Egitto]; III-IV d. C.), ove si ordina a un demone di portare una certa Gorgonia ai bagni e di trasformarsi lì in βαλάνισσα (ll. 14; 62) per infiammare la donna di desiderio. Come ben rilevano i commentatori, questo incantesimo omoerotico si basa sullo stesso *topos* scherzosamente sfruttato in *Anth. Pal.* V, 82 (anon.) = Dion. Soph.(?), *Further Greek Epigrams* 157s. Page: Ὦ σοβαρὴ βαλάνισσα, τί μ' οὕτως ἔμπυρα λούεις; / Πρὶν μ' ἀποδύσασθαι τοῦ πυρὸς αἰσθάνομαι («O impetuosa bagnina, perché mi lavi in modo così focoso? Io sento il fuoco prima [ancora] d'essermi spogliata»).

[16] Eitrem 1925, 132.

[17] Cfr. *PGM*² II, 50-55; VII, 467-477; XXXVI, 68-101; *PDM* XII, 149 (numer. Betz 1992²; ed. Johnson 1975, 44s.); vd. inoltre n. 24.

[18] Cfr. Dunbabin 1989, 33-46 (fondamentale per documentazione letteraria ed archeologica e per ulteriore bibl.).

[19] Dunbabin-Dickie 1983, 10s.; 36s.; Dunbabin 1989, 33s.; Clarke 1996, spec. 191-195; vd. inoltre «AE» 1995, 1643.

l'*Insula* dell'Invidioso', ove l'*Inbidiosus* appare come un nano malefico che compie un gesto di scongiuro (data posteriore al III[1] d. C.); ed un altro mosaico di S. Vitória do Ameixial (Portogallo), nei cui bagni romani un'immagine maschile, con attributi di bagnino, scaccia una figura femminile nuda che potrebbe rappresentare «a dangerous force to be excluded, whether the power of *invidia/livor* or some other demonic being»[20].

3. Proprio e solo alla luce del 'background' complessivo sin qui delineato si può riconfigurare una tradizione, che diversamente è apparsa circoscritta all'età imperiale[21]: l'esistenza di demoni che infestano edifici balneari. Le fonti letterarie del motivo furono raccolte da C. Bonner[22], che illustrò come tanto il mondo tardo-pagano (e pagano-sincretistico) quanto quello cristiano vedessero schiere di demoni in agguato nelle acque di sorgenti, cisterne, pozzi e – appunto – bagni. In proposito, le testimonianze di Eunapio (*infra*) ed Ammiano Marcellino[23], come

[20] Traggo i due esempi da Dunbabin 1989, 44s. (citazione da p. 45).

[21] Esemplare l'esordio di Bonner 1932, 203: «It is no new thing to students of ancient superstition that *in the later age of the Greek world* demons were supposed to haunt baths» (corsivo mio).

[22] Bonner 1932 (ove anche altre testimonianze di minore interesse, qui non riprese). Utili complementi, oltre che nei contributi citt. n. 8, in Hopfner 1921, §§ 195; 210; 225; 770; Eitrem 1925, 131s.; Maltomini *ad SupplMag* 42 (pp. 132s.). Per le attestazioni epigrafiche ed iconografiche rinvio ancora una volta a Dunbabin 1989, 35-46. Non mi convince il recente tentativo di Meyer 1998 di ridimensionare il ruolo in magia dei «démons balnéaires», arrivando fin quasi a negare la loro esistenza nell'immaginario antico.

[23] XXIX, 2, 28: un giovane viene processato per magia e giustiziato per aver pronunciato degli incantesimi – a suo dire terapeutici – in un edificio termale. Lo sventurato compiva riti quasi certamente innocui (cfr. spec. Barb 1963-75[3], 124), ma Hopfner 1921, § 770 argomenta plausibilmente che contro di lui dovette giocare proprio la diffusa credenza nei demoni dei bagni e nelle pratiche magiche correlate. Mi domando se qualche credenza analoga non sia anche alla base di uno dei prodigi che avrebbero preceduto la morte di Pertinace: *ipse ante triduum quam occideretur in piscina sibi visus est videre hominem cum gladio infestantem* (Script. Hist. Aug., *Pert.* 14, 1).

pure i numerosi testi magico-sincretistici[24], collimano con le trattazioni cristiane da Tertulliano[25], Epifanio[26] ed altri[27] fino a Psello

[24] Alla documentazione cit. n. 17 si aggiunga il *Testamento di Salomone*, uno strano testo magico-demonologico databile con molta difficoltà nell'arco dell'età imperiale. Nel § 18, 21 Mc Cown un demone dice a Salomone: ἐπὶ τοῦ στομάχου τοῦ ἀνθρώπου καθέζομαι, καὶ ποιῶ ἀσπασμοὺς ἐν βαλανείῳ («io siedo sullo stomaco dell'uomo, e faccio saluti nel bagno»). Le varie forme di contatto sociale possono aprire la strada all'attacco demoniaco: un amuleto del IV d. C. (*GMA* I, 52) prevede espressamente i pericoli che possono derivare fra l'altro da un bacio, un saluto (ll. 98s.: ἀπὸ | ἀσπασμοῦ) o un incontro fortuito, eventualmente in occasione di bagni in fiumi, ovvero in strutture termali (ll. 108s.: ἐν βαλαν|ί|ῳ). Ciò chiarisce bene la sinistra natura degli ἀσπασμοί che il demone del *Test. Sal.* si attribuisce (cfr. Kotansky, *GMA* I, pp. 297; 298s.); errava dunque Mc Cown 1922, 55* nell'intendere ivi: ἀσπασμοί = σπασμοί, 'convulsioni'.

[25] *De bapt.* 5, 4: *An non et alias... inmundi spiritus aquis incubant adfectantes illam in primordio divini spiritus gestationem* [*Gen.* 1, 2]*? Sciunt opaci quique fontes et avii quique rivi et i n b a l n e i s piscinae et euripi in domibus vel cisternae et putei, qui rapere dicuntur, scilicet per vim spiritus nocentis. Nam et esietos et lymphaticos* (= νυμφόληπτοι!) *et hydrophobas vocant quos aquae necaverunt aut amentia vel formidine exercuerunt.* Sul passo vd. Gramaglia 1979, 58-60; inoltre *infra*, n. 27.

[26] *Panar.* 30, 7, 5: ogni anno alle terme di Gadara (Siria) si tiene una grande festa, e per parecchi giorni la gente vi si raduna da ogni parte per lavare via con i bagni le proprie afflizioni; questo è però uno «stratagemma diabolico (διαβολικὸν στρατήγημα)»: lì infatti il demonio «scelse di tendere le sue reti esiziali, poiché ivi uomini e donne vanno a bagnarsi insieme (Ἀνδρόγυνα γὰρ ἐκεῖσε λούονται)».

[27] Sui demoni in ubiquo agguato nelle acque cfr. pure Melito Sard., *Apol.* 5 (IX, pp. 426s. Otto: un demone che dimorava in un pozzo terrorizzava chiunque passasse per la regione di Mabug [= Ierapoli]); Athanas., *De incarn.* 47, 2 (prima dell'avvento del Verbo, i demoni occupavano fra l'altro «fonti o fiumi», al fine di spaventare «gli stolti [τοὺς ἄφρονας]»); Greg. Turon., *Lib. de mir. Andr. ap.* 27 (p. 392, 16 Bonnet): *'Inimicus generis humani ubique insidiatur, sive in lavacris sive in fluminibus'*; Anon., *Hist. monach. in Aeg.* 20, 16 Festugière: 'Οἱ γὰρ δαίμονες... τοὺς ὑδροτελεῖς τόπους συνεχῶς ἐπιβαίνουσιν' («'I demoni, infatti, ... sopraggiungono di continuo nei luoghi in cui confluisce acqua'»). Il medesimo complesso di credenze sarà da presupporre altresì in Cypr., *De laps.* 24, 466-470 Bévenot: *Alia* (*sc. lapsa*) *in balneis constituta... illic ab inmundo spiritu inmunda correpta laniavit dentibus linguam, quae fuerat vel pasta impie vel locuta.* Ulteriore documentazione, e discussione di queste concezioni cristiane in rapporto alle leggende pagane su 'Wasserdämonen', in Dölger 1909, 162-164; Eitrem 1915, 119s. e *passim* fino a 132; Bauer 1969, 70-72; Amat 1985, 172; 326s.

(XI d. C.)[28], trovando riscontri anche iconografici[29].

La credenza diede spunto a narrazioni di ampio respiro: le più significative sono forse quelle in testi apocrifi come gli *Atti di Giovanni* dello Ps.-Procoro (V d. C.; **II.3**) o la *Storia di Giovanni figlio di Zebedeo*[30]; ma già la *Vita di Gregorio Taumaturgo* composta da Gregorio di Nissa (IV d. C.) descriveva la lotta di un diacono del Taumaturgo contro i demoni assassini di un bagno[31]; e altre tre notevoli storie di demoni dei bagni compaiono nell'epitome di Gregorio di Tours (VI d. C.) dei perduti *Atti di Andrea* greci apocrifi[32]. Due racconti non troppo lontani affiorano inoltre

[28] Cfr. *De oper. daem.* 9, 253 (genere di demoni ὑδραῖον); 10, 258 (recessi ove – fra l'altro – tale categoria ha dimora); 13, 343-362 (tali demoni ricercano umidità temperata, perciò entrano in animali e uomini e li spingono a ricercare acqua); 19, 543-548 Gautier (i demoni ὑδραῖοι hanno capacità metamorfiche, ma di solito, per la loro natura 'delicata', preferiscono apparire come uccelli o creature femminili – dunque naiadi, nereidi, driadi); *Graec. dispos. de daem.* = *Philos. min.* II, 37 (pp. 124, 26 - 125, 2 O'Meara: peculiare natura demoniaca delle ninfe e nereidi che si congiungono a uomini). Per lo Ps.-Psello vd. *supra*, n. 4.

Per inciso, la paternità psielliana è negata da Gautier anche al *De operatione daemonum* (titolo vulgato che si tende a mantenere per comodità: sembrerebbe da preferire *De daemonibus*), e a questa tesi accede senza ulteriore discussione O'Meara (1989, VII), che non include il trattato nel *corpus* delle opere psielliane; i sospetti di Gautier paiono tuttavia eccessivi, come ha più volte enfatizzato E. V. Maltese (*i. a.* 1990, 332 n. 37; 1995, 269; e cfr. U. Albini in Albini 1985, 16 n. 1).

[29] Yegül 1992, 317 (Fig. 410) riproduce un'incisione rinascimentale di Luca Ciamberlano, raffigurante s. Filippo in atto di esorcizzare un diavolo nelle terme di Diocleziano. Come lo studioso argomenta, è probabile il riferimento a qualche rito di purificazione voluto da papa Urbano II, allorché una parte del complesso dioclezianeo fu trasformata in monastero (fine sec. XI).

[30] Trad. ingl. della versione siriaca superstite in Wright 1871, II, 28-42 (cfr. Yegül 1992, 317 e 457 n. 16). Sfondo della vicenda esorcistica è in questo caso il confronto fra Giovanni e il figlio del procuratore dei bagni, che vuole usare lo stabilimento termale per un convegno con una prostituta: una storia avvicinabile a Greg. Turon., *Lib. de mir. Andr. ap.* 23 (pp. 389, 25 - 390, 14 B.).

[31] *V. Greg. Thaum.*, pp. 50, 24 - 52, 23 Heil. Una traduzione italiana (che purtroppo dovette fondarsi ancora su *PG* XLVI, 950-953) di questa bella storia si può leggere in Leone 1988, 88-90.

[32] Cfr. *Lib. de mir. Andr. ap.* 5 (pp. 379s.); 23 (pp. 389, 25 - 390, 14); 27 (p. 392 B.).

nei *Dialoghi* di Gregorio Magno: i fantasmi di due defunti sono condannati a lavorare come bagnini in altrettanti stabilimenti termali, finché non abbiano espiato le (lievi) colpe commesse in vita attraverso un tale 'purgatorio terrestre'[33].

Le testimonianze cristiane, si è detto, concordano con quelle pagane coeve, e queste a loro volta denunciano continuità da un lato con le più antiche credenze greche su numi acquatici letali (*supra*, § 1), dall'altro con l'asse demonologico specificamente balneare di cui pure s'è fatto cenno (§ 2). I racconti cristiani su bagni 'infestati' rappresentano dunque non una novità tarda, ma piuttosto il punto di arrivo di una tradizione secolare: non a caso i demoni ὑδραῖοι di Satana sono più volte identificati con le antiche ninfe, nereidi...[34]; e non a caso certi mosaici pagani (ancora § 2) adombrano espulsioni di demoni accostabili così agli esorcismi balneari di Porfirio (**II.2**) come a quelli dei santi cristiani. Ma c'è di più: come ninfe *et similia* tentavano gli uomini con le loro grazie, così i demoni cristiani dei bagni diventano spesso una proiezione degli allettamenti peccaminosi che i bagni stessi propiziano, con la promiscuità che vi regna[35].

4. Come è facile immaginare, queste tradizioni così articolate non poterono non intersecarsi con la credenza nei fantasmi di defunti che infestano i loro luoghi di morte. «Si dice», ad es.,

[33] Cfr. *Dial.* IV, 42, 3s.; 57, 5-7 (in questo secondo caso, per una sorta di contrappasso, è il defunto padrone dei bagni a svolgere l'umile servizio di bagnino). Su queste storie, finora apparentemente sfuggite alle trattazioni sui 'demoni dei bagni', sono da vedere spec. Le Goff 1981-2, 102-106; McCready 1989, 132-134; Dornetti 1991, 139 n. 84.

[34] Paradigmatici appunto Tertulliano, cit. n. 25, e gli ultimi due passi di Psello citt. n. 28.

[35] Cfr. spec. Epifanio, cit. n. 26, e i due racconti citt. n. 30. Molto altro in Zellinger 1928, 34-46; e, nell'ottica più ampia delle secolari oscillazioni della Chiesa verso la balaneutica, in Yegül 1992, 315-317 e note.

«che le anime scomparse nelle acque non scendano affatto all'Ade, ma continuino a vagare in superficie, nello stesso punto»[36]; il mare arreca infatti un duplice oltraggio alle sue vittime: non solo n o n diventa per loro un luogo di sepoltura, ma non permette neppure all'anima del defunto di raggiungere la sua destinazione finale nell'oltretomba[37]. Non stupisce quindi che l'immagine ormai consueta dell'ἄταφος/βιαιοθάνατος malevolo si sovrapponga talvolta a quella di un nume acquatico pericoloso. Tipico è il famigerato Eroe di Temesa, il mostro che imponeva un annuo tributo di sangue alla sfortunata città italiota, ad un tempo spettro e divinità fluviale[38]. Dio fluviale è pure un mostro analogo - Sibari -, così come lo è un 'erede' cristiano dell'Eroe in un racconto tramandato ancora dallo Ps.-Procoro[39]. Chissà poi che non ci sia qualcosa di analogo alla base di una oscura vicenda di predizioni, tempeste e apparizione in mare di un enorme φάσμα, in alcuni miseri frammenti di Eliano[40].

[36] Ach. Tat. V, 16, 1s., la nostra fonte più esplicita (citazione da 16, 2 [trad. Vox]). Altre testimonianze sono raccolte in Immisch 1911, 458-461, che cerca anche di dimostrare che ἀλίβας fosse il termine 'tecnico' per questo genere di fantasma. L'interpretazione del lessema è però da sempre controversa: vd. *Introduzione*, § 1.4.3 e nn. 129-131.

[37] Cfr. i contributi citt. n. 5, e spec. Georgoudi 1988, 56s.

[38] Di per sé, si trattava dello spettro inquieto di un compagno di Odisseo lapidato dagli abitanti di Temesa e rimasto insepolto: cfr. Paus. VI, 6, 7-11 e le altre fonti ora raccolte in Visintin 1992, 9-39; sulla vicenda vd. *Introduzione*, §§ 1.4.3; 2.4.1 e n. 275.

[39] La storia di Sibari è in Anton. Lib. 8 (e cfr. Paus. VI, 6, 11); per lo Ps.-Procoro vd. pp. 119, 5s. e 121, 8-10 Zahn. Sul carattere di dio fluviale che il mostro assume, nella storia dell'Eroe di Temesa come in questi altri testi appena indicati, rinvio a Stramaglia 1991b, 552s. e n. 25; cfr. comunque già Fontenrose 1959, 120 e J. Laistner ivi citato.

[40] Frr. 87a-d Domingo-Forasté (4 pericopi che ripagherebbero un'indagine approfondita). Segnalo inoltre almeno Lucan. I, 582s., ove un elenco di prodigi include contadini che vedono *tollentem... caput gelidas Anienis ad undas / ... fracto Marium fugere sepulchro* (il corpo di Mario era stato appunto gettato nell'Aniene).

5. La coesistenza ed interazione di blocchi eterogenei di credenze sono condizione imprescindibile per comprendere le storie raccolte in questo capitolo. Fra di esse non sussistono omologie diegetiche, né è dato tracciare una linea evolutiva univoca. Nondimeno, la complessità e la diffusione del motivo del bagno infestato lasciano arguire, ad es., che tale *topos* poté svolgere un certo ruolo nel configurare e avvalorare la storia dei terrori nei bagni a vapore di Cheronea (Plutarco, **II.1**) - di per sé mera variante di 'casa infestata' (cfr. cap. I) -. Parimenti, la propensione greco-latina a credere in demoni dei bagni fa capire come Eunapio poté adattare due tradizioni orientali in materia agli scopi encomiastici delle sue *Vite di sofisti*, e all'ottica demonologica neoplatonica (4, 1, 12 = **II.2**; 5, 2, 1-6[41]). Quanto ai racconti dello Ps.-Procoro (**II.3**), leggendoli in linea con gli altri testi fin qui richiamati si ha l'ennesima riprova che il cristianesimo raccolse, sotto l'etichetta di 'demoni', creature soprannaturali di ogni genere e provenienza: anche quando questa fosse... balneare!

[41] Su questo passo vd. **II.2**, n. 2.

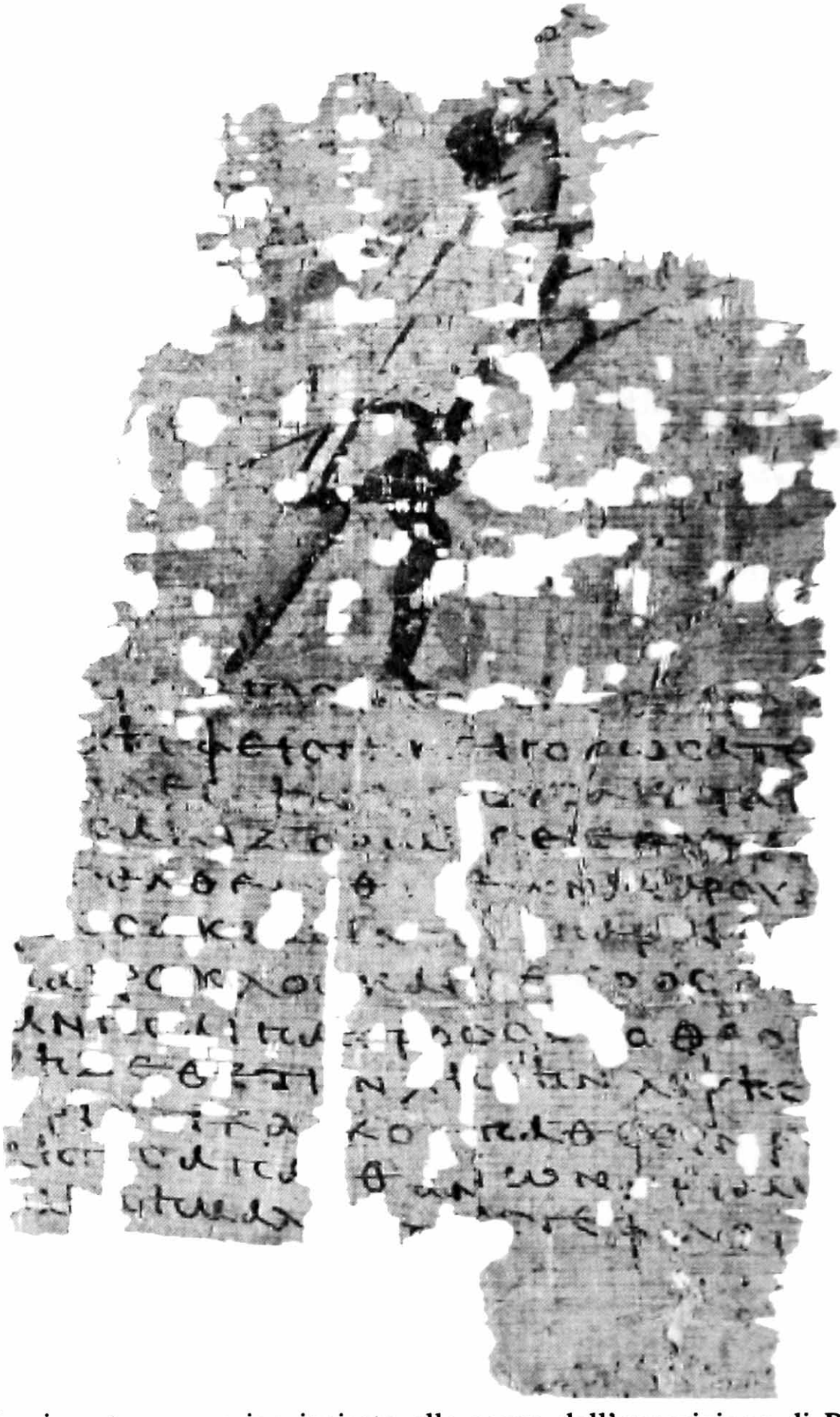

Fig. 3 - Semi-centone omerico ispirato alla scena dell'apparizione di Patroclo ad Achille (*Il.* XXIII, 65ss.); il testo è corredato da un'illustrazione che probabilmente raffigura Achille con il braccio proteso verso il fantasma dell'amico, effigiato nella parte oggi perduta. POxy 3001, fr. 1; II d. C.

II.1 Plutarchus, *Cimon* 1, 6-8*

[6] Ἔτυχε δὲ περὶ τὰς ἡμέρας ἐκείνας[1] Λεύκιος Λεύκολλος ἐπί τινα πρᾶξιν μετὰ δυνάμεως παρερχόμενος. Ἐπιστήσας δὲ τὴν πορείαν, καὶ τῶν γεγονότων προσφάτων ὄντων ἐξέτασιν ποιησάμενος, εὗρε τὴν πόλιν οὐδενὸς αἰτίαν, ἀλλὰ μᾶλλον συνηδικημένην, καὶ τοὺς στρατιώτας[2] ἀναλαβὼν ἀπήγαγε μεθ' ἑαυτοῦ. [7] Τὸν δὲ Δάμωνα λῃστείαις καὶ καταδρομαῖς πορθοῦντα τὴν χώραν καὶ τῇ πόλει προσκείμενον ὑπηγάγοντο πρεσβείαις καὶ ψηφίσμασι φιλανθρώποις οἱ πολῖται, κατελθόντα δὲ γυμνασίαρχον[3] κατέστησαν· εἶτ' ἀλειφόμενον[4] ἐν τῷ πυριατηρίῳ[5] διέφθειραν[6]. [8] Ἐπὶ πολὺν δὲ χρόνον εἰδώλων τινῶν ἐν τῷ τόπῳ προφαινομένων καὶ στεναγμῶν ἐξακουομένων[7], ὡς οἱ πατέρες ἡμῶν λέγουσι[8], τὰς θύρας ἀπῳκοδόμησαν τοῦ πυριατηρίου, καὶ μέχρι νῦν οἱ τῷ τόπῳ γειτνιῶντες οἴονταί τινας ὄψεις καὶ φωνὰς ταραχώδεις[9] φέρεσθαι.

II.1 Plutarco, *Vita di Cimone* 1, 6-8*

[6] In quei giorni[1] Lucio Lucullo si trovò a passare di là con un esercito, per un'operazione militare. Interrotta la marcia e condotta un'indagine sugli eventi da poco verificatisi, constatò che la città (*sc.* Cheronea) non era colpevole di nulla: anzi, piuttosto aveva subito anch'essa dei danni; riprese quindi i soldati[2] e li fece proseguire. [7] Quanto a Damone, che devastava le campagne con ruberie e scorribande e incombeva sulla città, i concittadini lo indussero a rientrare con ambascerie e con decreti indulgenti, e, una volta tornato, lo elessero ginnasiarca[3]; poi però, mentre si stava ungendo[4] nel bagno a vapore[5], lo fecero perire[6]. [8] Per molto tempo in quel luogo si videro fantasmi e se ne sentirono uscire lamenti[7] – come raccontano i nostri padri[8] –, finché le porte del bagno a vapore non furono murate. Ancora oggi, tuttavia, chi abita vicino al posto è del parere che ne provengano visioni e voci terrificanti[9].

* Edd.: Ziegler 1969[4]; Manfredini 1990.

Bibl.: Punto di riferimento per qualunque ricerca plutarchea resta Ziegler 1949-65. La successiva bibl. sulle *Vite* greche è vagliata in Podlecki-Duane 1992; utile anche Tsagas 1990.

Commenti moderni alla *Vita di Cimone* si devono ad A. Ekker, Traiecti ad Rhenum 1843; H. Sauppe, Berlin 1896 (con la *Vita* di Pericle); B. Perrin, New York 1910 (insieme con Pericle); Nardi 1960, 100s. (solo cap. 1, 7s.); M. J. Stuart, Diss. London 1975 (commento storico; solo capp. 4ss.); Blamire 1989; S. Fuscagni [- B. Scardigli - B. Mugelli], Milano 1989 (insieme con Lucullo); Piccirilli 1990 (insieme con Lucullo; fondamentale, anche per ulteriore bibl.).

[1] La vicenda si svolge a Cheronea (Beozia) nell'88-87 a. C., nel corso della prima guerra mitridatica (88-85). Un ufficiale di una coorte romana che svernava in città s'invaghisce – senza contraccambio – del bel Damone, un irruento giovane di nobile famiglia rimasto orfano; questi, temendo che il romano ricorra alla violenza pur di averlo (timore non inverosimile: cfr. la nota storia del soldato di Mario in Cic., *Mil.* 4, 9; Val. Max VI, 1, 12; Quint., *Inst.* III, 11, 14 etc.), con un gruppo di coetanei lo uccide e si dà alla macchia. La banda è condannata a morte dal senato cittadino, ma fa strage dei senatori durante un pranzo (*Cim.* 1, 1-5). Questa è la situazione allorché (primavera dell'87) sopraggiunge a Cheronea Lucio Lucullo, all'epoca proquestore di Silla; Lucullo ha l'incarico di far rientrare in Macedonia il legato Q. Bruzzio (o Brezzio) Sura, che aveva appunto svernato in città con la sua coorte, e di portarne con sé i soldati. Come si evince dal nostro passo e da 2, 1, Lucullo dovette limitarsi ad eseguire gli ordini ricevuti, senza ritenere la città responsabile della morte dell'ufficiale romano: ma anche, apparentemente, senza perseguire Damone e i suoi (cfr. spec. Blamire 1989, 82); rimasti così esposti alle scorrerie dei fuoriusciti, i Cheronei ne ebbero ragione con l'astuzia, come si racconta in quanto segue. Approfondita contestualizzazione in Piccirilli 1990, 206; 276s.; Keaveney 1992, 17-19 e note; cfr. inoltre Flacelière-Chambry 1972, 261 e Ewbank 1982, 313s. contro i dubbi sollevati da alcuni sulla storicità dei fatti narrati da Plutarco; e Stadter 1995, 228 sul ruolo della vicenda dell'ufficiale 'libidinoso' e della sua fine nell'economia della biografia di Cimone.

[2] Vd. nota precedente.

[3] Nel mondo greco, magistrato cittadino preposto alla cura di uno o più ginnasi. Il titolo e la carica mantennero una certa importanza in Grecia ed Asia Minore durante il dominio romano, ma, conformemente alla graduale coalescenza di ginnasio greco e bagno romano, passarono un po' per volta a designare la supervisione di un bagno o di un complesso balneo-ginnasiale. Una sintetica messa a punto è da ultimo in Yegül 1992, 490 e *passim*; e soprattutto in Cordiano 1997, 21-37; alcune importanti osservazioni, inoltre, in Nicolai 1987, 19s.; 26s.

[4] L'unzione con olio era l'ultimo momento del bagno, e si svolgeva nella medesima sala del bagno a vapore (cfr. nota successiva); vd. Ginouvès 1962, 144 e n. 3.

[5] Le testimonianze letterarie, epigrafiche ed archeologiche inducono a ravvisare

nel πυριατήριον un bagno a vapore, annesso a taluni ginnasi; la base era probabilmente circolare, il soffitto a cupola (cfr. Delorme 1960, 312-315; Ginouvès 1962, 136-138; 202-204; Delorme[-Speyer] 1984, 160).

Nel nostro contesto la pertinenza del πυριατήριον ad un ginnasio non risulta esplicita, ma è suggerita dalla carica di ginnasiarca ricoperta da Damone, nonché da confronti epigrafici: in particolare *Syll.*[3] 948 (Citera; III a. C.), che attesta fra l'altro la dedica di un πυριατήριον da parte di un ginnasiarca (cfr. Delorme 1960, 204s. e 312; e soprattutto Ginouvès 1962, 136s.).

[6] Il testo greco non chiarisce come Damone venisse ucciso, e i commentatori non sembrano essersi posti il problema. In realtà, è possibile che il giovane fosse stato rinchiuso e soffocato nel πυριατήριον, magari con qualche compagno (n. 7): lo lasciano pensare da un lato il verbo usato (διαφθείρω, propriamente 'corrompere fino ad annichilire', detto non a caso anche di malattie [ancora utile Schmidt 1886, 84; 94s.]), dall'altro il confronto con uno stratagemma di Annibale. Questi, secondo una parte della tradizione, radunò con l'inganno nei bagni i membri del senato di Nuceria, li serrò dentro e li fece morire soffocati (216 a. C.: Val. Max. IX, 6, *ext.* 2; Appian., *Lib.* 63, 278; Cass. Dio XV, fr. 57, 30; una versione diversa dà Liv. XXIII, 15, 2-6, e in realtà l'intero episodio appare fittizio: vd. ora Pomeroy 1989; per qualche tradizione affine cfr. *ibid.*, 171s. e Bastomsky 1993). Nell'episodio di Nuceria, così come in altre storie di sue atrocità (Seibert 1993b, 531-533), Annibale appare come una sorta di «bogeyman», non dissimile da un vero e proprio 'demone dei bagni' (Dunbabin 1989, 36; Pomeroy 1989, 170; 174); e al pari di quei demoni, fra l'altro, compie un'azione descritta dalle fonti come un ἀποπνίγειν/*strangulare* (Dunbabin 1989, 36 n. 206).

[7] L'uccisione di u n s o l o uomo sembra aver dato vita a p i ù fantasmi: una moltiplicazione che ricorda quella delle *umbrae* apparse nei giardini Lamiani dopo che vi era stato sotterrato (il solo) Caligola (**I.b.2** e n. 7). Si tratta di esagerazioni della *vox populi*, oppure Damone fu ucciso insieme ad altri compagni, che sarebbero divenuti spettri al pari suo?

[8] Con ogni probabilità sono πατέρες di Cheronea, trattandosi di una tipica leggenda locale. Possono essere «the old men and ancestors of the village in general or (less probably) of Plutarch's own family». In ogni caso, Plutarco dipende qui senz'altro da una fonte orale: vd. approfonditamente Ewbank 1982, 312-314 (citazione da 313 n. 9); e anche *Introduzione*, § 2.4.1 e n. 276.

[9] Sulla difficoltà di configurare gli aspetti fonici di queste e tante altre voci soprannaturali, «terrificanti» e non, cfr. *Introduzione*, § 1.4.4.

II.2 Eunapius, *Vitae sophistarum* 4, 1, 12*

Φησὶ δὲ (ὁ Πορφύριος)[1] καὶ δαιμόνιόν τινα φύσιν ἀπὸ λουτροῦ τινος διῶξαι καὶ ἐκβαλεῖν· Καυσάθαν[2] τοῦτον[3] ἔλεγον οἱ ἐπιχώριοι.

II.2 Eunapio, *Vite dei sofisti* 4, 1, 12*

(Porfirio) riferisce[1] anche di aver stanato e scacciato un'entità demoniaca da un bagno; gli abitanti del luogo chiamavano questo demone[3] Kausatha[2].

• Ed.: Giangrande 1956.

Bibl.: L'unico commento alle *Vite* di Eunapio resta quello di Boissonade-Wyttenbach 1822 (le note di Wyttenbach nel vol. II); buoni apparati di note corredano la traduzione di Blandi 1831, nonché le edizioni di Wright 1921 e del medesimo Giangrande 1956. Più in generale, punto di riferimento sulle *Vite* è ora la monografia di Penella 1990; per l'inquadramento eidografico vd. Buck 1992.

[1] Porfirio di Tiro (o di Batanea, in Palestina; 232/3-305 ca. d. C.), il noto erudito e filosofo neoplatonico. Capacità taumaturgiche e *mirabilia* in genere sono una costante nelle biografie dei neoplatonici, presentati come veri θεῖοι ἄνδρες: si pensi *e. g.* alla *Vita di Proclo* di Marino di Neapoli (V d. C.), o alla *Vita di Isidoro* di Damascio di Damasco (V-VI d. C.; cfr. *Introduzione*, § 2.2.2; **V.c.3**). Vd. inoltre **I.a.3**, n. 1; appresso, n. 2 (Giamblico).

L'episodio qui riportato (= Porph., test. 1, 76-78 Smith) rientra fra quelli che Eunapio ha dichiarato poco prima di aver desunto da uno scritto porfiriano che gli è parso opera giovanile; non se ne precisava però il titolo. Si è pensato allo scritto *Sulla filosofia attinta dagli oracoli* (Wolff 1856, 152; Bidez 1913, 14s.), ma l'identificazione è tutt'altro che certa (cfr. Giangrande 1956, 9; Smith 1993, 4).

[2] Questo nome indicato dagli ἐπιχώριοι suggerisce una matrice orientale, sicché gli studiosi concordano nel ricondurre l'episodio a credenze locali, magari proprio fenicie (si ricordi che Porfirio era di Tiro, secondo le fonti più accreditate: n. 1). Verrebbe così rispecchiato, oltretutto, quell'atteggiamento di apertura verso le culture non greche che è tipico di Eunapio (Opelt 1969, 34). Ad una precisa ricostruzione etimologica del nome del demone ostano tuttavia:

(1) l'impossibilità di localizzare con sicurezza la sede della vicenda;

(2) l'incertezza che aleggia sulla forma Καυσάθαν: essa riposa sul codice più autorevole delle *Vite* eunapiane (A = Firenze, Bibl. Laur., 86, 7; sec. XII^{ex}/XIII^{in}), ma alcuni mss. recano Καυσάνθα (cfr. Boissonade[-Wyttenbach] 1822, I, 166), e gli interventi sul testo non sono mancati (i più antichi in Boissonade 1838, 238s.; Dölger 1909, 162 n. 1 ha poi riproposto: καὶ σάθαν di Huet). Si sa d'altra parte che i nomi orientali nei testi classici sono spesso 'traballanti', e vanno presi con cautela (tipico *Zatchlas* in Apul., *Met.* II, 28, 1 [Stramaglia 1990a, 170 e n. 36]; in Eunapio cfr. Ἀζουτρίων[?], soprannome di Anatolio di Berito in *V. soph.* 10, 6, 1 [Opelt 1969, 34 e n. 15]);

(3) l'eventualità che il *ny* finale n o n sia desinenziale, e cioè Καυσάθαν sia nome proprio indeclinabile; cfr. Psell., *Or. forens.* 1, 900-903 Dennis – finora sfuggito agli studiosi di Eunapio –, ove un elenco di demoni ἀπατηλοί include un Κασόθαν nominativo (e si notino anche qui certe corruttele nei nomi: Dodds 1951-9, 338s. n. 3; Duffy 1992, 9 [appar. *ad* 3, 140]).

Quanto alle etimologie proposte, si sono chiamati in causa vari idiomi:

(1) ebraico. Καυσάθα(ν) è stato ricondotto a *kos śathan* = «poculum Satanae», cioè uno stagno o un piccolo lago, da cui il demone stesso avrebbe preso nome (S. de Sacy *ap.* Boissonade[-Wyttenbach] 1822, I, 166; in questo senso poi Blandi 1831, 223 n.

80; Gunning 1921; Hopfner 1921, § 195; Opelt 1969, 34 n. 14); ovvero a *qar śathan* = «robur Satanae, i. e. fortis s[ive] ingens Satanas» (Wolff 1856, 152);
(2) siriaco o aramaico. Per il siriaco si è invocato *K'nestha*, «which means both 'cleansing' and 'filth'» (G. A. Barton *ap.* Wright 1921, 358s. n. 2); all'aramaico pensava invece, senza ulteriori precisazioni, un anonimo «spécialiste» *ap.* Bidez 1913, 15 n. 1;
(3) greco. Si è ipotizzato un rapporto con καίω = 'brucio': così già il Tollius, che leggeva Καύσαντα = «urentem» (cfr. Boissonade 1838, 238s.); e poi A. Maury (1857, 158 n. 1; e vd. Drexler 1890-4), che intendeva Καυσάνθα come «*brûlant*, démon auquel était attribuée la vertu de cette eau thermale» (corsivo dell'autore). Potrebbe avvalorare questa esegesi il fatto che le «acque calde dei Fazemoniti» (θερμὰ ὕδατα τῶν Φαζημωνιτῶν: Strab. XII, 3, 38), cioè un complesso termale nei pressi di Neoclaudiopoli nel Ponto, avevano forse in antico il nome 'parlante' Καῦσα (su ciò Wilhelm 1932, 93s. a partire dalla denominazione attuale del sito – Khavsa – e da raffronti con il neogreco [*contra* però Zingerle 1937, 100s.]; il toponimo Khavsa sarebbe altresì «nom évocateur» per Robert 1948, 75).

Al di là dei singoli aspetti linguistici, sembra confermata la tradizione complessiva sui 'demoni dei bagni': quello scacciato da Porfirio sarà stato il nume della sorgente termale che serviva il λουτρόν, e il demone e la sorgente avranno avuto con ogni probabilità lo stesso nome. In favore di una tale identità onomastica assume rilievo ancora Eunap., *V. soph.* 5, 2, 1-6: là dove, cioè, il neoplatonico Giamblico evoca i numi di due sorgenti nelle terme siriache di Gadara. Giamblico s'informa innanzi tutto su come le due fonti fossero chiamate «anticamente» (ἐκ παλαιοῦ) dalla gente del posto; apprende così che erano dette Eros e Anteros: di certo adattamenti greci di nomi siriaci, dato che Ἔρως era nome frequente per sorgenti termali (cfr. *EG* 810 [Sinuessa; I d. C.], 9s.; *Anth. Pal.* IX, 626s., lemmi; Robert 1948, 77; Dunbabin 1989, 16; Yegül 1992, 440 n. 69; sul mito di Eros e Anteros vd. Fasce 1977, 39-42). Il filosofo pronuncia allora qualche breve formula e fa uscire dalle fonti due splendidi fanciulli, uno biondo e l'altro bruno, che gli si abbracciano. I demoni termali sono qui benigni: ma l'importanza che assume il loro nome indigeno (cioè il 'vero nome', indispensabile per qualsiasi evocazione magica: cfr. **I.a.3**, n. 7; **III.3**, n. 18), e la *facies* delle apparizioni (creature umane che emergono dalle acque), riconducono al medesimo, inquietante complesso di tradizioni in cui rientra pure l'episodio porfiriano.

[3] Per τοῦτον concordato *ad sensum* con δαιμόνιον... φύσιν – *variatio* per δαίμονα –, cfr. *e. g.* Philostr., *V. Apoll.* VI, 27 (I, p. 241, 20s. Kayser): Ἐπεφοίτα δὲ ἄρα τῇ κώμῃ δέκατον ἤδη μῆνα σατύρου φάσμα λ υ τ τ ῶ ν ἐπὶ τὰ γύναια («In effetti già da dieci mesi il villaggio era frequentato dal fantasma di un satiro, che smaniava per le donne» [trad. Del Corno]).

II.3 Pseudo-Prochorus, *Acta Joannis*, pp. 24, 5 - 25, 11; 122, 13 - 124, 16 Zahn*

Ἐν δὲ τῷ κακῷ τούτῳ βαλανείῳ[1] τοιαύτη τις διαβολικὴ ἐνέργεια[2] ἐγένετο[3]. Ἐν τῷ κτίζεσθαι αὐτό, διὰ τὸ εὐηχὲς καὶ τὸ ἱλαρὸν τῶν λουτρῶν ποιητικὰς ἀφορμὰς ὁ Σατανᾶς τοῖς ἀνθρώποις ἐπενοήσατο, ὥστε ὅτε ἐκτίζετο διορυττομένων τῶν θεμελίων νεανίσκον ἔφηβον ἢ νεᾶνιν ἐμβαλεῖν κάτω ἐν τοῖς θεμελίοις, καὶ τιμωρούμενοι, ἐσθίοντες καὶ τὰς σάρκας αὐτῶν, ἀπέθνησκον[4]. Ἐν τούτῳ οὖν τῷ βαλανείῳ ἡ τοιαύτη πρόφασις[5] ἐγένετο, καὶ τρίτον τοῦ ἐνιαυτοῦ ὁ δαίμων ὁ προσπαραμένων τῷ πριβάτῳ[6] ἔπνιγεν ἔσω νεανίσκον ἢ νεᾶνιν. Ὁ οὖν Διοσκορίδης, ὁ κύριος τοῦ βαλανείου, ἐγγράφως εἶχεν ταῦτα, ἐν ποίᾳ ἡμέρᾳ γίνονται. [25] Εἶχεν οὖν υἱὸν εὐμορφώτατον πάνυ, ὀκτωκαίδεκα ἐτῶν ὑπάρχοντα, καὶ παρετηρεῖτο τὰς ἡμέρας ἐν αἷς ἐπιβουλὴ αὕτη ἐγένετο, καὶ οὐκ εἴα αὐτὸν λούεσθαι ἐν αὐτῷ, ἀλλ' ἐν ἄλλαις ἡμέραις καθ' ἑαυτὸν μόνον, ἅμα δὲ καὶ διὰ τὸν φθόνον τῶν ἀνθρώπων[7].

Μετὰ οὖν τὸ ποιῆσαι ἡμᾶς πάντα τὰ ἔργα τοῦ πριβάτου ἔτυχεν τὸν υἱὸν Διοσκορίδους μόνον εἰσελθεῖν ἐν τῷ βαλανείῳ, καὶ εἰσῆλθον κἀγὼ ἔχων τὸ σκεῦος τῆς ὑπηρεσίας[8], ὁμοίως καὶ οἱ παῖδες αὐτοῦ. Ἀσχολουμένων δὲ αὐτῶν ἐπὶ τὰ ἔξω τοῦ βαλανείου πρὸς τὸ ἀναψῦξαι, ὁρμήσας ὁ ἀκάθαρτος δαίμων καὶ εὑρὼν αὐτὸν μόνον, ἀπέπνιξεν[9] τὸν νεανίαν, τὸν υἱὸν Διοσκορίδους, καὶ ἀπέθανεν[10].

* * *

Ἦν δὲ πριβᾶτον ἀναμέσον τῆς ὁδοῦ[11], καὶ εἷς ἐκ τῶν ἱερέων, ὃς ἦν τοῦ Διός, εἶχεν υἱόν, ὀνόματι Μωκᾶς. Οὗτος εἰσελθὼν ἐν τῷ πρι[123]βάτῳ λούσασθαι ἀπεπνίγη ὑπὸ πνεύματος πονηροῦ. Ἦν δὲ ὁ δαίμων ὁ ἐξορισθεὶς ἀπὸ Ἐφέσου, ὁ καὶ ἐν τῷ πριβάτῳ Διοσκορίδους ἀποπνίξας τὸν υἱὸν αὐτοῦ Δόμνον. Ὁ οὖν ἱερεύς, ὡς ἤκουσεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ὅτι ἀπεπνίγη, εὐθέως ἔδραμεν ἐν τῷ βαλανείῳ, καὶ ὁρᾷ τὸν υἱὸν αὐτοῦ νεκρὸν κείμενον καὶ δραμὼν πρὸς Ἰωάννην εἶπεν αὐτῷ· Μύστα καὶ διδάσκαλε τῶν Χριστιανῶν, ἰδοῦ καιρὸς ἦλθεν λοιπὸν τοῦ πιστεῦσαί με τῷ κηρυττομένῳ ὑπὸ σοῦ· ἰδοὺ γὰρ ὁ

II.3 Pseudo-Procoro, *Atti di Giovanni*, pp. 24, 5 - 25, 11; 122, 13 - 124, 16 Zahn*

In queste terme maledette[1] operava[3] una forza[2] diabolica della seguente specie. Al tempo della loro costruzione, Satana aveva ispirato agli uomini un mezzo efficace per conferire ai bagni armonia di suoni e gaiezza: durante la fabbricazione, mentre si scavavano le fondamenta, quelli vi gettavano dentro un giovane efebo o una fanciulla, i quali morivano fra i tormenti, mangiando anche delle proprie carni[4]. In queste terme, dunque, si era verificato un simile precedente[5], e tre volte all'anno il demone che dimorava nei bagni[6] soffocava lì dentro un giovane o una ragazza. Dioscoride, il padrone delle terme, teneva per iscritto i giorni in cui ciò si verificava. [25] Costui aveva un figlio davvero molto bello, di diciotto anni, e prestava attenzione ai giorni in cui si manifestava quell'insidia: allora non permetteva al ragazzo di farsi il bagno, bensì in altri giorni – e da solo, anche per sfuggire all'invidia della gente[7].

Ora, dopo che noi avemmo svolto tutti i lavori che le terme richiedevano, capitò che entrasse nei bagni il figlio di Dioscoride, da solo; insieme entrai anch'io, portando il vaso di servizio[8], e così fecero pure i servi del giovane. Ma mentre poi quelli si mettevano a prender fresco fuori della stanza da bagno, il demone immondo si lanciò sul giovane – il figlio di Dioscoride – e, trovatolo solo, lo soffocò[9]; e quello morì[10].

* * *

C'erano delle terme lungo la strada[11]. Uno dei sacerdoti – lo era di Zeus – aveva un figlio di nome Moca. Questi, entrato nei ba[123]gni per lavarsi, vi fu soffocato da uno spirito maligno. Si trattava del demone bandito da Efeso, quello cioè che nel bagno di Dioscoride ne aveva soffocato il figlio Domno. Il sacerdote, come venne a sapere che suo figlio era stato soffocato, accorse subito ai bagni e vide il proprio figlio giacere morto. Corse allora da Giovanni e gli disse: 'O iniziato e maestro dei cristiani, è giunto ormai il momento che anch'io creda in colui che tu annunci. Ecco, mio figlio è stato soffocato nei bagni da

υἱός μου ἐπνίγη ἐν τῷ πριβάτῳ ὑπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου, καὶ οἶδα ὅτι, ἐὰν θέλῃς, ἐγερεῖς αὐτὸν καὶ παρέχεις μοι ζῶντα'. Καὶ εἶπεν Ἰωάννης· 'Καὶ πιστεύεις ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι καὶ ἀναστῆσαι αὐτόν;'. Ὁ δὲ εἶπεν· 'Ναί, κύριε'.

Καὶ ἐπελάβετο ὁ ἱερεὺς τῆς χειρὸς Ἰωάννου, καὶ ἐπορεύθημεν ἐν τῷ πριβάτῳ, καὶ εἰσελθόντων ἡμῶν ἠνέχθη ὁ παῖς εἰς τοὺς πόδας Ἰωάννου νεκρός. Καὶ εἶπεν ὁ ἱερεὺς πρὸς Ἰωάννην· 'Τὸν θεόν σου, ὃν σέβῃ, ἀνάστησον τὸν υἱόν μου'. Ὁ δὲ Ἰωάννης, κρατήσας αὐτὸν τῆς δεξιᾶς χειρός, εἶπεν αὐτῷ· 'Ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, [124] ἀνάστα'. Καὶ εὐθέως ἀνέστη, καὶ εἶπεν Ἰωάννης πρὸς αὐτόν· 'Τί σοι ἐστὶν καὶ τί ἔχεις;'. Καὶ εἶπεν ὁ παῖς· 'Κύριε, ὡς ἤμην λουόμενος ἐν τῷ πριβάτῳ, ἀνέβη ἀνὴρ Αἰθίωψ ἀπὸ τῆς ἐμβάσεως[12] καὶ ἀπέπνιξέν με'. Ἔγνω οὖν ὁ Ἰωάννης ὅτι δαίμων ἐστίν. Καὶ εἰσελθὼν ἐν τῷ βαλανείῳ, ἔκραξεν ὁ δαίμων μεγάλῃ τῇ φωνῇ[13]· 'Ἰωάννη, μαθητὰ τοῦ Χριστοῦ, ὁρκίζω σε τὸν σὸν δεσπότην μή με διώξῃς ἀπὸ τοῦ τόπου τούτου[14]'. Ὁ δὲ Ἰωάννης εἶπεν πρὸς αὐτόν· 'Πόσα ἔτη ἔχεις ἐν τῷ βαλανείῳ;'. Ὁ δαίμων εἶπεν· ''Ἓξ ἔτη ἔχω· ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐν Ἐφέσῳ ἐν τῷ πριβάτῳ Διοσκορίδους κατοικῶν καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἀποπνίξας καὶ διωχθεὶς ὑπὸ σοῦ[15]'. Καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἰωάννης· 'Σοὶ λέγω τῷ δαίμονι τῷ πονηρῷ, ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, παραγγέλλω σοι ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ τόπου τούτου καὶ ἐκ τῆς νήσου ταύτης[16], καὶ μηκέτι κατοικήσεις ἀναμέσον ἀνθρώπων, ἀλλὰ εἰς ἐρήμους τόπους[17]'. Καὶ εὐθέως ἐξῆλθεν τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα.

uno spirito immondo, e io so che tu, se lo vorrai, potrai risvegliarlo e restituirmelo vivo'. Giovanni disse: 'E tu credi che io sono in grado di fare ciò e di risuscitarlo?'. L'altro: 'Si, signore'.

Il sacerdote prese allora Giovanni per mano e ci recammo ai bagni. Quando vi fummo entrati, il giovane fu portato cadavere ai piedi di Giovanni. A lui il sacerdote disse: 'Per il dio che tu veneri, risuscita mio figlio!'. Giovanni prese il giovane per la mano destra e gli disse: 'Nel nome di Gesù Cristo, figlio di Dio, [124] risorgi!'. Quello si alzò subito, e Giovanni gli chiese: 'Che ti succede? Che hai?'. Il giovane rispose: 'Signore, mentre mi stavo lavando nel bagno un etiope si è levato dalla vasca[12] e mi ha soffocato'. Giovanni comprese allora che si trattava di un demonio. Entrò quindi nella stanza da bagno, ma il demone gridò, schiamazzando a gran voce[13]: 'Giovanni, discepolo di Cristo, ti scongiuro per il tuo Signore: non scacciarmi da questo luogo![14]'. Giovanni replicò: 'Da quanti anni sei in questo bagno?'. Il demone: 'Da sei anni. Io sono colui che abitava ad Efeso nelle terme di Dioscoride e, avendo soffocato suo figlio in esse, ne fu scacciato da te[15]'. Giovanni gli disse allora: 'Così ti dico, demone maligno: nel nome di Gesù Cristo, figlio di Dio, ti ordino di andare via da questo luogo e da questa isola[16]. Non porrai più la tua dimora fra gli uomini, ma in luoghi deserti[17]'. E subito lo spirito immondo si allontanò.

* Ed.: Zahn 1880, 1-165. Dell'opera esiste anche una recensione più ampia, ancora inedita, ma utilizzata di recente da Nardi 1989 (dettagli ivi, 80 n. 1; e vd. qui appresso).

Bibl.: Sugli apocrifi *Atti di Giovanni* composti da un presunto discepolo del santo di nome Procoro, e databili agli inizi del V d. C., è fondamentale ora de Santos Otero 1989[5], 385-391 (con ragguaglio sulle versioni in altre lingue di questi *Atti*, letti intensamente nel medioevo). Per il resto, cfr. spec. Junod-Kaestli 1983, 718-749; e la traduzione annotata, con pregevole introduzione, di Erbetta 1966, 68-110. L'ulteriore bibl. è in Geerard 1992, 130s.; complementi qui di seguito.

[1] Nel corso delle loro peregrinazioni, Giovanni e il fido Procoro – voce narrante – giungono alle porte di Efeso; qui trovano lavoro nei bagni di Dioscoride, gestiti dall'energica Romana (su questa figura del *balneator* o *conductor balnei*, diretto responsabile nei confronti del proprietario o di chi ne fa le veci, cfr. da ultimo Yegül 1992, 46). Giovanni viene adibito alle fornaci, Procoro svolge il compito di bagnino (pp. 14, 14 - 17, 8 Z.). Nei bagni dimora però un'entità demoniaca, che assume le sembianze di Romana e cerca di scacciare Giovanni brandendo «l'arnese della fornace» (cioè una pala o un attizzatoio; vd. n. 12). Il tentativo (pp. 20, 6 - 21, 3 Z.) non ha successo, ma il demone torna alla carica nel passo che qui si riporta (p. 24, 5ss. Z.).

Il racconto della genesi dell'infestazione colorisce in termini cristiani un tipico sacrificio di fondazione (p. 24, 5-10 Z.; sul tema fa ora il punto Oniga 1990, 89-92). Come è noto, la consacrazione di un edificio, ponte o sim. attraverso un sacrificio umano è motivo folclorico diffusissimo (S 261 Th.: *Foundation Sacrifice*. A human being buried alive at base of the foundation of a building or bridge), e tale sacrificio consiste normalmente nel seppellire vive una o più vittime. L'operazione, «secondo una consolidata linea interpretativa, avrebbe lo scopo di dare solidità e durata all'edificio, creandone uno spirito guardiano» (Oniga 1990, 90): proprio quello che accade nello Ps.-Procoro, ove però lo spirito guardiano – come ogni altra creatura soprannaturale del vecchio mondo pagano – diventa un diavolo, che fa pagare cara la protezione accordata all'edificio. Il demonio usa infatti il sacrificio iniziale come «pretext» per ulteriori richieste (Bonner 1932, 205).

Si giunge così all'infestazione vera e propria (p. 24, 11ss. Z.), che vede innestarsi sul motivo del 'demone dei bagni' un altro tipico schema sacrificale: l'iterazione periodica di un sacrificio umano tributato a un mostro. Nello Ps.-Procoro uno schema analogo ritorna nell'episodio di Λύκος, demone/dio fluviale cui la città di Mirinusa offre 12 giovinetti ad ogni primo del mese (pp. 117, 11 - 118, 7 Z.); a monte, naturalmente, vi è un ampio retroterra già pagano (vd. in ultimo Visintin 1992, 139-144).

Il resto della vicenda del 'bagno infestato' di Efeso, qui non riportato, rientra nei binari canonici dell'agiografia cristiana (p. 25, 11ss. Z.; vd. n. 10). Emergono comunque, ad uno sguardo globale, da un lato i legami fra l''incolto' Procoro e la tradizione classica (cfr. già Stramaglia 1991b); dall'altro il sospetto che anche le sue storie

di 'demoni dei bagni' rielaborino leggende locali più antiche, come si è visto per Eunapio/Porfirio (**II.2**, n. 2).

[2] Nel greco postclassico, ἐνέργεια diventa designazione 'tecnica' ad indicare una forza occulta soprannaturale, benigna o maligna. Ampia documentazione – al di là dei lessici correnti – in Röhr 1923, 15-19 e *passim*; cfr. inoltre Greg. Nyss., *V. Greg. Thaum.*, p. 51, 2s. Heil, sulla «potenza perniciosa, attiva (ἐνεργός) dopo l'oscurità», di un altro 'demone dei bagni'.

[3] Nel greco tardo e popolare dello Ps.-Procoro appare pienamente operante quella coalescenza dei passati verbali, che il neogreco avrebbe legittimato (cfr. ad es. Debrunner-Scherer 1969²-69, 108s.); da ciò, fra l'altro, il valore ora imperfettivo ora aoristico che ἐγένετο e sim. assumono nell'opera.

[4] Bonner (1932, 204; 1941, 457) e Pomeroy (1989, 174) sembrano ritenere che il sacrificio abbia avuto luogo una volta sola; tuttavia, che p i ù fanciulli o fanciulle siano stati gettati nelle fondamenta in d i v e r s e occasioni pare da assumere: cfr. infatti i ripetuti p l u r a l i (τιμορούμενοι, ἐσθίοντες, αὐτῶν, ἀπέθνησκον), e lo i m p f . ἀπέθνησκον (pur con le cautele imposte da quanto in n. 3). Vd. anche la traduzione di Erbetta 1966, 76 («gettavano dentro ogni tanto un giovane efebo o una fanciulla»); e la parafrasi di Moraldi 1971, 1215 («ogni tanto era uccisa una fanciulla o un efebo»).

Si noti inoltre che il generico θεμέλια («fondamenta») rinvia con ogni probabilità a «the hypocaust system of the baths itself» (Pomeroy 1989, 174).

[5] Sul significato esatto di questa occorrenza di πρόφασις si è soffermato ripetutamente C. Bonner. In un primo momento lo studioso ha oscillato fra 'caso', 'faccenda' («matter»: Bonner 1932, 204 e n. 1 [seguendo H. I. Bell]) e 'andamento', 'maniera' («manner»: Bonner 1932, 204 n. 1; 208); in seguito ha documentato sia questi sia altri usi tardi del lessema in una nota apposita (Bonner 1941, 457-459; nulla di nuovo in Lampe, 1192), nella quale è sostenuta per il nostro passo la traduzione «affair», «incident» (p. 458). Credo però che il contesto richieda il recupero della valenza originaria del termine: esso indicherà appunto il 'pretesto', il 'precedente' funesto su cui il demone fondava il suo periodico tributo di sangue (cfr. n. 1; ed Erbetta 1966, 76: «gli antecedenti»).

[6] Greg. Nyss., *V. Greg. Thaum.*, p. 51, 2 H. parla di «un demone omicida residente nel bagno» (δαίμων τις ἀνθρωποκτόνος ἐπιχωριάζων τῷ λουτρῷ).

Quanto a πριβᾶτον (lat. *privatum*; pongo accento circonflesso con i principali lessici e con J. Kramer *per verba*: πριβάτον Zahn e Bonner: πρίβατον Piccirillo in «SEG», 35 (1985), 1582), va sottinteso λοὐτρόν. È infatti un aggettivo sostantivato denotante un 'bagno di proprietà privata' (ancorché di pubblica fruizione, come in questo caso), secondo un uso tardo ricorrente nello Ps.-Procoro da p. 15, 2 Z. in poi, e ben attestato in papiri e mosaici. Cfr. Bonner 1932, 203 n. 2 (con bibl. precedente); 1934 (un mosaico di Dafne, presso Antiochia); «SEG», 35 (1985), 1582, 5s. (un mosaico nel complesso termale di Ma'in [Arabia]; VI d. C.); Daris 1991², 95, s. v. πριουᾶτος [**V-VI**].

[7] Motivo immediato dell'invidia è chiaramente la posizione di privilegio del figlio di Dioscoride (che, come si apprenderà in seguito, si chiama Domno); tuttavia Dunbabin 1989, 35 ricollega con ragione questo passo alla più ampia tradizione dello Φθόνος/'malocchio' verso i padroni dei bagni (cfr. premessa a questo cap., § 2).

[8] Si ricordi ancora (n. 1) che Procoro svolgeva l'umile servizio di περιχύτης (p. 17, 6 Z.), cioè 'addetto ai bagni'. Su questa figura ed i suoi compiti cfr. Ginouvès 1962, 213 e n. 11.

[9] In quanto ipostasi della morte in acqua, i demoni dei bagni uccidono ovviamente per soffocamento/annegamento, così come i loro precursori pagani: cfr. premessa a questo cap., § 1; **II.1**, n. 6.

[10] La conclusione dell'episodio sarà lunga, ma facilmente prevedibile: Giovanni risuscita tanto il giovane quanto suo padre, morto di dolore alla notizia del decesso del figlio; li converte al cristianesimo, insieme con Romana; scaccia infine il demone dai bagni (pp. 25, 11 - 32, 24 Z.).

[11] Teatro della vicenda è adesso la cittadina di Mirinusa, nell'isola di Patmo (la νῆσος di cui a p. 124, 14 Z.), ove Giovanni è stato esiliato con il fido Procoro.

Sul piano narrativo, la storia che segue è sostanzialmente una variazione sul tema della precedente: identico il demone, identiche le sue vittime (un giovane e – indirettamente – suo padre), identica la conversione finale. In questo caso, peraltro, un'analessi ben congegnata (p. 124, 2-4 Z.) assegna proprio al figlio risuscitato il compito di descrivere in 'flashback' le circostanze diaboliche della propria morte, che restavano invece in ombra nel primo racconto. Più in generale, l'intero episodio mostra una buona compiutezza diegetica, tanto da aver meritato un'accurata tabulazione narratologico-folclorica d''équipe' (Aa. Vv. 1978, IX-XII).

[12] Dunque il demone è nero, come di norma in una parte della cultura pagana e poi nell'intero mondo cristiano (*Introduzione*, § 1.4.2, *sub* (3)). Nel nostro caso, speciale interesse assume un mosaico africano delle terme di Timgad, in cui compare un attendente balneare negro con in mano la pala della fornace e in una posa apotropaica; Dunbabin 1989, 42 (ove bibl.) pensa plausibilmente a una figura che debba stornare dall'edificio «the dangers it personifies», e ricorda appunto questo e un altro passo dello Ps.-Procoro (p. 20, 14s. Z.: il demone dei bagni minaccia Giovanni brandendo τὸ σκεῦος τῆς καμίνου; cfr. *supra*, n. 1); vd. inoltre Clarke 1996. Per il motivo dei demoni in forma di 'Etiopi' cfr. specificamente Steidle 1958; Dölger 1971², 52-57; Penco 1971, 34-36 (*I piccoli etiopi*); Amat 1985, 331-333.

[13] Sulle grida come *modus loquendi* abituale dei demoni cristiani, cfr. *Introduzione*, § 1.4.4, *sub* (3).

[14] La richiesta del demone all'esorcista, affinché questi non lo scacci dal luogo o dalla persona in cui è insediato, è un ben noto *topos* demonologico. Per i demoni dei bagni cfr. Greg. Turon., *Lib. de mir. Andr. ap.* 27 (p. 392, 10s. B.): un giovane 'posseduto', attraverso cui parla un demonio, esce dalla *piscina* e si getta ai piedi del santo dicendogli: *'Quid nobis et tibi, Andreas? Venisti huc, ut destruas nos a sedibus nostris?'*.

[15] Alla topica demonologica appartiene pure l'obbligo del demone di rispondere alle domande dell'esorcista e di confessare il proprio nome o la propria vera natura, i propri misfatti e quanto altro gli venga richiesto. Il motivo era già nella 'Wundererzählung' pagana: un buon es. in Philostr., *V. Apoll.* IV, 25 = **III.3** (cfr. ivi, n. 18). Tuttora fondamentale è Bonner 1943, 44-47; messa a punto in Thraede 1966, 71s.; 103 (ove anche il nostro passo); 105s.; 112s.; e cfr. 55s.; 58; 60 (confronto verbale fra demone ed esorcista).

[16] *Sc.* Patmo (n. 11).

[17] Sull'invio (nel lessico magico: ἐπιπομπή) di demoni nel deserto cfr. Thraede 1966, 106. L'uso traeva origine dalla credenza che il deserto fosse patria dei demoni: cfr. ad es. *Ev. Luc.* 8, 29; 11, 24; e ancor più *V. Ant.* 13, 2, ove i demoni gridano a s. Antonio: '*Recede a loco nostro. Quid tibi et deserto? ...*'. Vd. per tutti Amat 1985, 328.

Capitolo III

‘LA MORTE AMOUREUSE’

1. Un genitore è preoccupato: sua figlia è innamorata di uno spettro. Per sbrogliare la situazione interviene una persona dai poteri soprannaturali, che dall'alto della sua esperienza sdrammatizza: «Tu dici che a tua figlia suole apparire un bel fantasma (καλὸν εἴδωλον), e questo ti sembra straordinario (παράδοξον); ma quanti altri si sono innamorati di creature fuori dell'ordinario (παραλόγων... σωμάτων)?». Questa conversazione un po' atipica ci è stata restituita da un papiro attribuibile a un romanzo[1], e ne emerge esemplarmente che nell'immaginario antico non solo poteva capitare di innamorarsi di un fantasma (ovvero, come vedremo, di esserne amati), ma anzi una tale passione rappresentava un evento tutt'altro che raro: rientrava infatti nella più ampia categoria degli amori 'paradossali'[2]. Lo conferma un noto passo di Clemente Alessandrino (II-III d. C.), che con lapalissiano buonsenso osserva che «nessun uomo sano di mente si unirebbe con una dea, o si farebbe seppellire con una morta, o si innamorerebbe di un demone (δαίμονος), di una pietra»[3].

Si sa che δαίμων è termine ambiguo, in un autore cristiano

[1] PMich inv. 5 (Pack² 2636), 18-23 = **III.2**. Qui e altrove in questa premessa, riprendo parti di Stramaglia 1995c.

[2] Ampi repertori di simili amori in Athen. XIII, 606b-607a; Aelian., *Var. hist.* IX, 39; Ps.-Quint., *D. mai.* 15, 11 (p. 314, 3-10 Håkanson); Liban., *Ethop.* 26, 4 (VIII, p. 435 Foerster); trattazioni recenti offrono Gourevitch 1982; Bettini 1992, 72-90 e *passim* (fondamentale). Basti aggiungere l'interessante testo scolastico PKöln 250, A I, 17 - A II, 24: a quanto sembra, si tratta dell'‘autodenuncia' di un tale che si è innamorato del ritratto di un efebo, fino a non poter più vivere (cfr. D. A. Russell *ap.* Maresch 1987, 123; per l'esercizio retorico del προσαγγέλλειν ἑαυτόν vd. **IV.1**, n. 4).

[3] *Protr.* 4, 57, 5: Οὐδὲ γὰρ ἂν θεᾷ τις συνεπλάκη, οὐδ' ἂν νεκρᾷ τις συνετάφη, οὐδ' ἂν ἠράσθη δαίμονος καὶ λίθου ἄνθρωπος σωφρονῶν.

come Clemente: potrebbe alludere a spettri di defunti ma anche ad altre entità 'demoniche', dato che i cristiani uniformavano tutto *sub specie* di emanazioni del Maligno[4]. La pregnanza del testo clementino risiede altrove, nel suo equiparare amori per δαίμονες ad unioni fra uomini e divinità; e ancor più, nell'associare amori per δαίμονες ad amori per immagini di persone amate. Clemente parla di immagini plastiche («pietra»), ma il parallelismo vale per qualunque forma di ritratto. Lo ha documentato ampiamente M. Bettini[5], che ha focalizzato il modulo antropologico su cui insiste una tale associazione: come lo spettro, l'ombra o l'immagine riflessa di un individuo ne rappresentano altrettanti 'doppi', così anche un ritratto può diventare un 'doppio', quando conviva per qualche motivo con il suo referente reale[6]. Di conseguenza, che la passione interessi fantasmi, ombre, statue o dipinti, la dialettica che s'instaura è sempre con la categoria del 'doppio': una categoria posseduta dal pensiero greco, ma poi obliterata dalla cultura occidentale, e recuperata con piena consapevolezza solo a partire dal secolo scorso.

Una caratteristica inquietante del 'doppio', che già Freud colse nel famoso saggio sul 'perturbante'[7], è il suo rapporto con la morte. In storie di amanti, quel rapporto viene a configurarsi come «la capacità, che il simulacro dell'amante sembra avere, di garantire il passaggio, tenere aperto il varco fra il mondo dei vivi e quello dei morti, ovvero di trasformarsi esso stesso in fantasma»[8]. Ecco perché, anche come norma generale, chi ha a che fare con i 'doppi' si espone a conseguenze spesso rovinose: il

[4] *Introduzione*, § 1.2.

[5] Bettini 1992; ivi rinvio per la bibl. precedente.

[6] Cfr. spec. Bettini 1992, 265. Più in generale, sulla categoria del 'doppio' e la sua fruibilità negli studi classici vd. ultimamente Fusillo 1996-7, con ampio *status quaestionis*.

[7] Freud 1919-77.

[8] Bettini 1992, 56.

nefasto invito a cena di Don Giovanni alla statua del Commendatore è forse esempio universale di questa concezione, ma più di una conferma giunge già dalle fonti antiche[9].

I nessi con la categoria del 'doppio' non tolgono ovviamente che la passione fra un mortale e un essere soprannaturale venisse avvertita, anche in ambito greco-latino, come parte integrante di una più ampia erotica sciamanica, fatta di amori e matrimoni 'mistici' di esseri umani con spettri di defunti, demoni, dèi. È un complesso vastissimo di credenze, con tracce nella stessa religione cristiana[10]: e di questo prisma multiforme, i tanti 'amanti fantasma' delle letterature e del folclore[11] non rappresentano che una pur cospicua sfaccettatura. È importante non guardare a quelle storie di 'amanti fantasma' come a semplici «s o g n i ricorrenti e significativi di rapporti erotici»[12]; certo l'*eros* soprannaturale deve molto all'erotica onirica[13], ma non ne è tautologico: nelle fonti classiche interviene infatti ora in sogno (ὄναρ) ora nella veglia (ὕπαρ), e ancor più in quei complessi stadi intermedi in cui *onar* e *hypar* interagiscono[14].

[9] Nel campo specificamente erotico, cfr. **III.1a**, n. 47.

[10] Fondamentale la panoramica di Zolla 1986, che adduce esempi da letterature e civiltà di ogni tempo e paese.

[11] Dà un'idea dell'ampiezza e varietà della casistica l'indice di Thompson 1975³, VI, 477-479, s. v. *Lover*.

[12] Zolla 1986, 22 (spaziato mio).

[13] Su questo campo vastissimo, dopo Roscher 1900 mi limito a rinviare a Caillois 1988, 43-53 e note; alla messa a punto (benché incentrata sugli aspetti più strettamente medici) di Pigeaud 1982-8; e a Gourevitch 1982, 823-826. Cfr. inoltre n. 15.

[14] Solo entrando in quest'ottica si può comprendere, ad es., la concezione greco-latina dell'‘incubo': un'esperienza che muove dal sonno, ma ha effetti ben tangibili sulla veglia, come chiarì magistralmente Roscher 1900 (vd. anche *Introduzione*, § 1.3). Nel campo dell'*eros* soprannaturale, una simile ambivalenza consente fra l'altro di spiegare storie che hanno lasciato perplessi i moderni, come quella del 'caprone fantasma' (τράγου τι φάσμα) mutante che si innamora dell'eroina Sinonide, nel romanzo di Giamblico (*Bab.* 3, p. 10, 9s. + frr. 9-*10 Habrich; il dimenticato Roscher 1900, 29s.; 82 mette sulla buona strada, ma necessita comunque di precisazioni che conto di fornire in altra sede); ovvero, del 'satiro fantasma' (σατύρου φάσμα) che

2. Ci soffermeremo qui su un singolo aspetto dell'*eros* soprannaturale: gli amori con fantasmi di defunti, apparsi in stato di veglia[15]. Il motivo è suscettibile delle più diverse riscritture, e anzi sembra offrire maggiori spunti di variazione rispetto a tematiche affini, quali le unioni umane con dèi[16] e semidèi[17] (pretesti per genealogie mitiche, in ultima analisi, se non frodi belle e buone[18]), oppure le libidini di demoni ed 'eroi' maligni verso esseri umani (mere, ennesime riprove della malvagità di quelle creature[19]).

insidia le donne di un villaggio etiopico, talora fino ad ucciderle (Philostr., *V. Apoll.* VI, 27; cfr. Roscher 1900, 30s.; 82s. e *passim*). Di recente, un'analisi particolarmente istruttiva dei diversi gradi di interazione fra *onar* e *hypar* in un tipico 'sogno sciamanico' di fondazione, quale il concepimento di Romolo e Remo da parte di Ilia/Rea Silvia, ha dato Andreoni Fontecedro 1991; una dotta messa a punto sull'incubo', e su molte delle credenze antiche ad esso relative, ha fornito altresì Panayotakis 1998.

[15] Ancora basilare Weicker 1902, 2-5 e *passim*; utile Eitrem 1929, 16s. n. 3; altro in quanto segue.

[16] Gli esempi sono ovviamente innumerevoli: Teti e Peleo; Venere e Anchise; Zeus e Alcmena...

[17] A puro titolo esemplificativo, si pensi all'eroe' Astrabaco che assume come φάσμα le sembianze del re spartano Aristone e gli si sostituisce nel talamo, generando con la di lui moglie il futuro Demarato (Hdt. VI, 69); ovvero, a Eracle che genera l'atleta Teagene di Taso, prendendo – come φάσμα – le fattezze del legittimo padre Timostene (Paus. VI, 11, 2). Apparterrà forse a questa categoria un caso assai meno noto, riportato da Proclo (*In Plat. Remp.* II, pp. 324, 13 - 325, 10 Kroll): una donna aveva raccontato al neoplatonico Nestorio (IV d. C.) di essersi congiunta in una vita precedente con «un certo fantasma» (p. 324, 21s.: συμμῖξαι... αὐτήν τινι φάσματι), il quale le avrebbe garantito il ricordo di tutte le sue varie esistenze – anche quelle in forma animale –.

[18] *multi / nomine divorum thalamos iniere pudicos* è il monito ovidiano (*Met.* III, 281s.) apposto ad epigrafe in Weinreich 1911, uno studio ancora imprescindibile così per la documentazione antica come per le riprese posteriori.

[19] A molte storie di sacrifici umani (perlopiù di vergini) richiesti da altrettanti 'eroi', mostri e sim. è sottesa una *facies* palesemente erotica: cfr. ultimamente la sintesi di Visintin 1992, 131-153 (spec. 131s.; 139; 148s.; e soprattutto 152s.), con fonti e bibl. Chiarissimo era comunque già Plut., *De def. orac.* 14, 417c-d: le pratiche di sacrificio umano sono da ricondurre non al volere degli dèi, bensì agli «amori insani e dispotici di alcune creature che non possono né vogliono unirsi a dei corpi e mediante dei corpi» (ἐνίων δὲ μανικοὺς καὶ τυραννικοὺς ἔρωτας οὐ δυναμένων

Nel campo variegato degli amori che coinvolgono spettri di trapassati, una schiera particolarmente ampia e commovente è quella dei giovani e delle fanciulle morti non solo *ante diem* (ἄωροι), ma anche prima delle nozze (ἄγαμοι): la privazione del matrimonio, in quanto unione con l'altro sesso e viatico alla procreazione e perpetuazione della stirpe, rendeva tali anime particolarmente pronte a riaffacciarsi fra i vivi per ricercare una 'compensazione', come l'epigrafia funeraria testimonia con efficace immediatezza[20]. Più in generale, il ritorno di un defunto fra i viventi per causa d'amore può configurarsi in molti modi: di volta in volta, come *exemplum* drammatico di fedeltà coniugale[21];

οὐδὲ βουλομένων σώμασι καὶ διὰ σωμάτων ὁμιλεῖν); sono queste creature – δαίμονες e ἥρωες – a scatenare pestilenze e carestie, fino a quando non abbiano ottenuto l'oggetto (umano) del loro desiderio.

[20] Esemplare resta *GVI* 2026 (Taso; II d. C.), già richiamato da Hopfner 1921, § 349; cfr. 8s.: ἠϊθέοις γὰρ ἔδωκε θεὸς μετὰ μοῖραν ὀλέθρου / ὡς ζώουσι λαλῖν πᾶσιν ἐπιχθονίοις («ai non sposati il dio concesse, dopo il destino di morte, di parlare come vivi a tutti quelli sulla terra»). Altrettanto istruttivo «SEG», 6 (1932), 140 (Frigia; 300-350 d. C.): la giovane Ammia, perita ἄωρος e ἀθαλάμευτος (cfr. l. 10), si presenta ai genitori nove giorni dopo la morte. In generale, sul morire ἄγαμοι e ἄπαιδες come fonte di 'incompletezza', e dunque, soprattutto per le donne, di un'ἀωρία sentita come particolarmente forte – con le relative conseguenze ultraterrene –, è importante King 1993[2]; ulteriori indicazioni in Johnston 1995, 370 nn. 19s. Vd. altresì *Introduzione*, § 1.1; **III.1a**, n. 11.

[21] Si pensi alla celebre storia di Protesilao, il primo greco ucciso a Troia: gli dèi inferi gli concedono un breve ritorno sulla terra – ormai come fantasma, ancorché corporeo – per riabbracciare l'inconsolabile moglie Laodamia; questa, peraltro, preferisce impiegare il poco tempo disponibile per effigiare il marito in una statua di cera, che tiene poi nel suo letto come 'sostituto' dell'amato (per fonti e discussione vd. ultimamente Ruiz de Elvira 1991; Bettini 1992, 12-16 e note; Lyne 1998). È interessante notare che, in una variante tarda (Myth. Vat. I, 2, 56 Zorzetti; II, 259 Kulcsár), al simulacro subentra 'tout court' l'*umbra* di Protesilao, che appare e giace recursivamente con la moglie, finché questa ne muore; in proposito ha belle osservazioni Pellizer 1991, 19.

Ad una situazione analoga si possono forse ricondurre le parole di Alcesti morente al marito Admeto, nella cd. *Alcesti di Barcellona* (90ss.): *Si redeunt umbrae, veniam tecum<que> iacebo / qualiscumque, tamen coniux, ne deserar a te / eqs.* Da ultimo Nosarti 1992, 137 (di cui ho seguito il testo) afferma che «Alcesti potrà pre-

follia para-necrofila[22]; turbamento pernicioso[23]; banco di prova per 'uomini divini'[24]; espediente contro lenoni insidiosi[25]; o addirittura (in caso di amore filiale) motivo di un processo[26]. Il fantasma è ora l'uomo ora la donna; la sua passione può essere pudica e ricambiata, ma non di rado è improntata alla violenza – compresa quella omosessuale[27] –. Non stupisce quindi che si levassero voci di protesta come quella di Plutarco, che nel suo galateo del vero amante prescrive che n o n si debba tornare dall'oltretomba per desiderio di *eros*, sotto forma di «fantasmucci di uomini e donne – a torto detti innamorati – bramosi di corpi e di piaceri»[28]...

sentarsi i n s o g n o [spaziato mio] allo sposo», sulla base di Eur., *Alc.* 354-356: Ἐν δ' ὀνείρασιν / φοιτῶσά μ' εὐφραίνοις ἄν· ἡδὺ γὰρ φίλους / κἀν νυκτὶ λεύσσειν, ὅντιν' ἂν παρῇ χρόνον (Admeto alla moglie: «E tu, presentandoti nei miei sogni, potrai allietarmi: dolce è infatti vedere i nostri cari, seppur di notte, per quanto tempo ciò sia possibile»). Ma il contesto del poemetto latino suggerisce piuttosto che Alcesti stia prospettando una qualche forma più corporea di apparizione; cfr. anche 86ss.: *me... puta tecum sub nocte iacere. / In gremio cineris nostros dignare tenere / eqs.*

[22] In Philostr., *Her.* 22, 3 una vergine troiana si getta sulla tomba del bellissimo Antiloco, figlio di Nestore, per giacerne con l'εἴδωλον.

[23] Cfr. i testi presentati *infra*, § 3.

[24] In Philostr., *V. Apoll.* III, 38, il saggio Iarca esorcizza l'εἴδωλον di un uomo morto in battaglia, il quale 'possiede' un giovane di cui si è innamorato dopo che la moglie lo ha 'tradito' – *post mortem*! – con un altro uomo.

[25] Xen. Eph. V, 7, 5-9 = **IV.3**. Per restare nel romanzo, cfr. anche Ach. Tat. II, 25, 1: per coprire la fuga dell'amato Clitofonte, con cui aveva combinato un incontro notturno nella propria camera, l'eroina Leucippe dichiara alla madre sopraggiunta di non sapere chi si fosse insinuato nella stanza, «se un demone, un eroe o un predone» (εἴτε δαίμων, εἴτε ἥρως, εἴτε λῃστής).

[26] Ps.-Quint., *D. mai.* 10 (cfr. **IV.2**) presuppone appunto un processo intentato da una moglie al proprio marito: questi era ricorso a un mago per far cessare le apparizioni del figlio defunto, che ogni notte si presentava alla madre come fantasma e si intratteneva con lei fino al mattino.

[27] Cfr. ancora nn. 24s.

[28] *Amat.* 20, 766b: φαντασμάτια φιληδόνων καὶ φιλοσωμάτων ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν οὐ δικαίως ἐρωτικῶν προσαγορευομένων.

3. La graduale avanzata del cristianesimo fece sì che anche gli 'amanti fantasma' subissero quel processo evolutivo – spettro/demone/demonio – che si è più volte delineato (*Introduzione*, § 1.2 etc.); e le storie raccolte in questo capitolo confermano appunto come un simile processo diacronico agisse sulle diverse manifestazioni di un medesimo intreccio, apportando una serie di modifiche condizionate a loro volta da referenti sincronici.

Una di queste tipologie di intrecci si lascia ben designare con il titolo di una novella di Th. Gautier: *La morte amoureuse* (1836). Gautier riprende con grande potenza un motivo folclorico e letterario di vasta diffusione, che i testi **III.1**; **III.3-4** esemplificano in ambito greco-latino. L'intreccio di base si può così sintetizzare: una creatura femminile soprannaturale, che si spaccia per altro da quello che è, irretisce un uomo (giovane) con gli allettamenti della passione, ma in realtà gli tende insidie mortali; interviene però uno 'sciamano' (nel senso più ampio del termine), che risolve la situazione smascherando la temibile adescatrice[29].

In una forma edulcorata il motivo impronta di sé innanzi tutto un racconto (**III.1a-b**), che già nell'antichità doveva essere tanto noto[30] quanto apprezzato[31]: la storia di Filinnio, morta poco dopo le nozze e tornata dalla tomba per amore del giovane Macate, ospite dei genitori di lei e ignaro di aver à che fare con un 'revenant'. Appunto i genitori svolgono un ruolo centrale nella vicenda, che ha il suo risolutore 'straordinario' nell'indovino Illo. La 'morte amoureuse' è dunque un essere umano, una defunta che, al pari di un Protesilao, torna in carne ed ossa dagl'inferi per effetto di una «volontà divina»[32]. Proprio la corporeità di Filinnio,

[29] Ho anticipato alcune riflessioni sui rapporti fra **III.1-4**, alla luce di questa tradizione, in Stramaglia 1991a, 84-86; e soprattutto 1995c.

[30] Come mostra la pluralità delle fonti che ne garantirono la trasmissione: cfr. *Introduzione*, § 2.1.2; e già Stramaglia 1996c, 68 n. 4.

[31] Cfr. Procl., *In Plat. Remp.* II, p. 116, 2 Kroll = **III.1b** (ed ivi, n. 1): la storia è introdotta come il «culmine» (κολοφών) dei racconti del suo genere.

[32] Su ciò vd. **III.1a**, n. 4.

e il fatto che Proclo ne includa la storia in una sequela di 'risurrezioni' (ἀναβιώσεις), hanno portato alcuni moderni a negare che la fanciulla fosse un 'revenant': ma che appunto di 'revenant' si tratti pare innegabile per più motivi[33]. Sul piano folclorico, la storia di Filinnio rappresenta una variante del medesimo tipo cui appartiene la novella apuleiana di Amore e Psiche[34]; né vanno dimenticati certi punti di contatto individuati con la vicenda di Antigone[35], con le vicissitudini di Protesilao e Laodamia[36], e soprattutto con il testo narrativo frammentario che si è citato in apertura (**III.2**)[37] – benché lì il fantasma sia maschile e alcuni spunti abbiano forse sapore di commedia[38].

[33] Sull'intera questione vd. **III.1a**, n. 9; *Introduzione*, § 1.4.3.

[34] Rispetto al tipo Aarne-Thompson 425 (*The Search for the Lost Husband*; cfr. Aarne-Thompson 1964², 140-145; e soprattutto Swahn 1955), Apuleio e Flegonte rappresentano i sottotipi risp. 'A' e 'J', secondo le classificazioni degli studiosi di folclore. Per un'indagine comparata condotta in quest'ottica, cfr. Hansen 1980, 74-77; 1989, 101s. e *passim*; 1996, 79-85 (con le precisazioni di Davies 1997, 536).

[35] Secondo Rose 1925, il nesso fondamentale fra Antigone e Filinnio è che entrambe sono promesse spose, ma nessuna delle due ha consumato il matrimonio. Proprio per uscire da questa insostenibile condizione intermedia, Filinnio torna dalla tomba per giacere con l'ospite Macate, Antigone 'trascina' con sé agl'inferi Emone, inducendolo al suicidio.

Invero, ci è noto da Proclo (*In Plat. Remp.* II, p. 116, 5 Kroll = **III.1b**) che al momento della morte Filinnio era ormai sposa, non più solo 'promessa'; inoltre, che la giovane fosse morta p r i m a di aver consumato il matrimonio con Cratero è una congettura di Rose (sappiamo solo che Proclo [*ibid.*] definisce la ragazza νεόγαμος, «appena sposata»). È peraltro una congettura non disprezzabile, in quanto ha il merito di additare un buon movente antropologico al ritorno di Filinnio sulla terra: cfr. **III.1a**, n. 11.

[36] Spec. in relazione al perduto *Protesilao* di Euripide (frr. 647-657 Nauck²): cfr. soprattutto Trenkner 1958, 66-69; e anche Hansen 1980, 77 n. 11.

[37] Cfr. ancora Stramaglia 1991a, 84-86.

[38] Nel *Phasma* di Menandro un giovane, nel vedere una ragazza di straordinaria bellezza che usciva da un altare domestico (in realtà, una crepa camuffata), la scambiava per un φάσμα e se ne innamorava, fino a farsene una vera e propria malattia. Per i possibili nessi con **III.2** cfr. Stramaglia 1998, 44s. e n. 71.

I predicati di base della storia di Filinnio restano riconoscibili anche in racconti successivi, che illustrano la progressiva 'demonizzazione' della 'morte amoureuse' e delle sue vicende.

In Filostrato (**III.3**) alla dolce fanciulla innamorata subentra Empusa: un seducente demone d'aspetto femminile, spietato divoratore di giovani uomini (tanto sessualmente quanto materialmente!), che alletta alle nozze l'inesperto filosofo Menippo, e che solo l'intervento del 'divino' Apollonio di Tiana riesce a smascherare. Di per sé Empusa era uno di quegli antichi demoni femminili (Lamia, Mormo, Gello...) che furono presto riconnessi alla dea Ecate, e che sopravvissero a lungo come spauracchi per bambini; né mancano legami con creature quali sirene e sfingi[39], per certi tratti antropofagi e vampireschi[40]. Fin dalla commedia attica, che «del suo nome è piena»[41], Empusa appare contraddi-

[39] I più antichi stadi evolutivi di questo complesso eterogeneo di demoni maligni furono indagati da Herter 1950-75 (cfr. spec. 50s.), in una panoramica a tutt'oggi preziosa; per il resto, tanto sui demoni 'ecatici' in generale, quanto su Empusa in particolare, oltre alle singole voci nei lessici correnti seleziono qui Rohde 1894-1916, 744-749; Radermacher 1903, 106-121; Hopfner 1921, §§ 29s.; 211-219 e *passim*; Tabeling 1932, 25; 30-35 (nessi con la *Mater larum* romana); Fontenrose 1959, 115-119; Feldman 1965; Delcourt 1966, 139s. (sulla *facies* antropofaga); Slater 1968, 63-74; Scobie 1979, 246s. (con bibl. sui singoli demoni); Vermeule 1979, 53 e 223 nn. 21s.; *passim* fra 145-178 e note; Pellizer [1982], 147-162; Puiggali 1983, 127-129 (particolarmente utile per Filostrato); Burkert 1984-92, 82-87 e note (archetipi orientali); Caillois 1988, 39s.; 52s. e note; Tasinato 1988, 69-80; 82-85 e note; Halm-Tisserant 1989 (iconografia); Henrichs 1991, 180-187, e spec. 181s. nn. 41-44 (negazione dei nessi fra Ecate ed Empusa, a partire da Aristoph., *Tagenistae*, fr. 515 Kassel-Austin); Brown 1991, 48 e n. 31 (convincente ridimensionamento delle conclusioni di Henrichs, muovendo dal fr. dei *Tagenistae*); West 1991 (archetipi semitici); Dorati 1993, 72 (vampirismo); Danese 1995, 425-431 (passaggio dal mondo greco a quello latino); Johnston 1995 (argomenti persuasivi contro un'origine orientale [Burkert; West] di mostri come Lamia e Gello); Mainoldi 1995 (iconografia [un esempio qui, fig. 5] e carattere f e m m i n i l e di queste tipologie di mostri); González Terriza 1996; West 1997, 58s. (ancora su potenziali archetipi orientali). Vd. inoltre n. 46 su Lamia.

[40] Su questo specifico aspetto vd. anche **III.3**, n. 19.

[41] Così il lessicografo Arpocrazione, chiosando il lemma Ἔμπουσα (I, p. 112 Dindorf = p. 93 Keaney): Πλήρης δὲ τοῦ ὀνόματος ἡ κωμῳδία; a noi restano Aristoph., *Eccl.* 1056s.; *Ran.* 285-305; *Tagenistae*, fr. 515 K.-A. (su cui n. 39).

stinta da un metamorfismo che le può dare sembianze di donna bellissima, ma anche una gamba di bronzo ed una di sterco (d'asino, solitamente)[42]; e proprio come Ὀνοσκελίς ('Gamba d'asino') essa unisce teriomorfismo parziale e lusinghe erotiche micidiali in alcune testimonianze tarde[43]. Questo percorso evolutivo riflette una tendenza più generalizzata: se «in epoca arcaica si privilegiano gli aspetti più propriamente terrifici del mostro, il suo orrore, in età classica e poi successivamente prevale invece il fascino del mostruoso, il suo carattere attraente seppur ambiguo»[44].

Proprio la *facies* erotico-cannibalesca è il 'trait d'union' che la *Vita di Apollonio* istituisce[45] fra Empusa e quelli, fra i demoni femminili summenzionati – Lamia *in primis* –, che condividono lo stesso binomio inquietante: una forma variamente semiferina, associata a una parvenza femminile che vale ad adescare i malcapitati da divorare[46]. Nell'accostare Empusa a questa tipologia di mostri, Filostrato denuncia chiare intersezioni con motivi folclorici di ampia diffusione[47] (le fonti sembrano puntare a matrici libi-

[42] Cfr. risp. Aristoph., *Ran.* 289-291 e 294s., con le numerosissime testimonianze scoliastico-esegetiche relative a questo secondo passo (comodamente raccolte in Waser 1905, 2540).

[43] Cfr. spec. Luc., *Ver. hist.* II, 46; *Test. Salom.* 4, 2-12 Mc Cown. Più in generale, sul metamorfismo di Empusa vd. anche Luc., *De salt.* 19; Philostr., *V. Apoll.* II, 4. Ulteriori dettagli negli studi citt. n. 39; **III.3**, n. 12.

[44] Mainoldi 1995, 82.

[45] Cfr. spec. I, p. 145, 16-20 Kayser = **III.3**: ἡ χρηστὴ νύμφη -- δαίσασθαι.

[46] La panoramica più ricca è offerta da Fontenrose 1959, 94-120 (che opportunamente individua 'adescatrici' di questo genere non solo in entità demoniache, ma anche in figure femminili ampiamente presenti così nella mitologia come nella letteratura greco-latina); in seguito, fondamentali gli studi di A. Scobie su Lamia: 1977, 7-10; 1979, 245-250 (con ulteriore bibl. a 246 n. 86); 1983, 24-30 e note; nonché Johnston 1995, 378s. e *passim*; Mainoldi 1995, 78-82. Altro è nei contributi citt. nn. 39 e 42.

[47] Così in occidente come in oriente, come ha documentato con dovizia Ting 1966 (specifico sulla ricezione orientale Lévy 1971, 97-113, in particolare 110 per un confronto con Filostrato). Ting concludeva dubitativamente in favore di un archetipo asiatico comune al ceppo tanto occidentale quanto orientale della storia (cfr. spec. pp.

che[48]), come pure con istanze legate alla specificità didattico-moraleggiante della *Vita di Apollonio*[49]; resta tuttavia il fatto che l'Empusa che appare in quest'opera è in sé un demone 'autonomo'[50], e come tale illustra la seconda tappa del grande processo evolutivo delle 'ghost stories' greco-latine (*Introduzione*, § 1.2).

Che però un'inquietante ipostasi della donna 'mangiauomini' fosse un demone con una sua autonomia, rappresentava per i cristiani un ἀδύνατον: per loro, qualunque creatura maligna non poteva che promanare d a l Maligno, e tanto più un demone che allettasse alla lussuria. Dunque il pio Eusebio non ebbe dubbi quando confutò Ierocle, che nel suo Φιλαλήθης λόγος (ca. 302) aveva contrapposto Apollonio a Cristo: per Eusebio Empusa era una creatura di Satana, cioè un demonio che Apollonio aveva

150 e 160); tuttavia, come ha mostrato Scobie 1977, 7-10 (e cfr. 1979, 249 n. 93), la tesi dello studioso è viziata dal convincimento che il racconto filostrateo non abbia il benché minimo parallelo nella letteratura greca (Ting 1966, 160): un convincimento palesemente erroneo (cfr. qui, nn. 43; 48; *passim*); inoltre, non esiste alcuna prova positiva di un archetipo asiatico comune. Sulla 'Quellenforschung' folclorica dunque, allo stato attuale della documentazione, conviene con Scobie sospendere il giudizio.

[48] Lamia appare libica forse già in Aesch., *Myrmid.*, fr. 139 Radt (così, benché in via del tutto congetturale, Scobie 1977, 9 e n. 33; 1979, 249 n. 93); certamente in Eur., *Inc. fab.*, fr. 922 Nauck²; e poi – fra l'altro – in due dei tre testi antichi più vicini a quello di Filostrato: risp. Dur., *FGrHist* 76 F 17 (dai Λιβυκά: Lamia come donna libica bellissima, sfigurata e incattivita dopo che Era le ha ucciso i figli avuti da Zeus); Dio Chrys., *Or.* 5 (varie storie sulle lamie come creature semiferine che vivono nel deserto libico: donne affascinanti dalla cintola in su, serpenti dalla vita in giù); cfr. inoltre Anton. Lib. 8 (Lamia come mostro teriomorfo, che devasta la regione di Delfi). Un'analisi complessiva di queste attestazioni in rapporto al racconto filostrateo in Scobie 1983, cit. n. 46 (ivi sono compendiati anche i lavori precedenti dello studioso); per ulteriori testimonianze e bibl. sui nessi fra Lamia e la Libia, cfr. in particolare Thiele 1918; Schwenn 1924, 545; Fontenrose 1959, 100 n. 17; Scobie 1977, 8 e n. 28; 1979, 249 n. 93; Brancaleone 1995, 65-71; Johnston 1995, 379s. Vd. inoltre **III.3**, n. 6.

[49] Cfr. **III.3**, n. 1.

[50] Vd. comunque **III.3**, n. 18.

potuto vincere perché spalleggiato da un altro demonio di maggior peso[51]. Un ridimensionamento, questo, tanto più necessario in quanto la storia di Empusa era di gran lunga la più famosa tra le imprese di Apollonio di Tiana[52].

L'interpretazione di Eusebio lascia ben comprendere che le 'femmes fatales' e le loro vicende, nel mondo cristiano, avevano ormai acquisito una piena coloritura diabolica. Non sorprende quindi che già alcuni decenni prima il vescovo Firmiliano (III d. C.), scrivendo a Cipriano (**III.4**) delle mirabolanti imprese di una profetessa battezzatrice in Cappadocia, parlasse senz'altro della donna come di una creatura di Satana. Oltre a trascinare ampie folle nell'eresia, essa aveva sedotto carnalmente *et unum de presbyteris rusticum, item et alium diaconum*[53], e solo l'intervento di un valente esorcista aveva potuto fermarla. La 'femme fatale' è dunque un diavolo, o piuttosto una sua marionetta; il giovane inesperto, un prete campagnolo o un diacono; lo 'sciamano' risolutore, un esorcista irreprensibile; la vicenda ha una sua concretezza storica, e complesse implicazioni dottrinali[54]. Ma se si scava sotto la patina, l'intreccio e i personaggi di fondo sono sempre quelli che ruotavano attorno a Filinnio ed Empusa.

4. La storia delle epigone di Filinnio, di Empusa, della 'profetessa' cappadoce e dei loro avversari sarebbe qui un fuor d'opera: anche perché si dovrebbero chiamare in causa, oltre al già

[51] Cfr. *In Hierocl.* 35, 24s. des Places: ἣν ἔφησεν ἔμπουσάν τε καὶ λάμιαν ἐμπεπαρῳνηκέναι τῷ Μενίππῳ μείζονι τάχ' ἴσως ἐξελήλακε δαίμονι («quell'empusa o lamia, che a suo dire [*sc.* di Apollonio-Filostrato] si era presa gioco di Menippo, l'avrà scacciata con l'aiuto di un demone più potente»). Sull'operetta di Eusebio sono ora da vedere le messe a punto di du Toit 1997, 315-319; e di Traverso 1997, 19-32.

[52] Cfr. **III.3**, n. 23.

[53] Firmilian. *ap.* Cypr., *Epist.* 75, 10, 4 = **III.4**.

[54] Cfr. **III.4**, n. 1.

citato Gautier, nomi come Goethe, France[55], o ancora Burton, Keats, Potocki[56]... Converrà piuttosto rinviare alle sempre splendide pagine di M. Praz su 'La belle dame sans merci'[57]; e ricordare magari che una variante della storia filostratea di Empusa, nella letteratura cinese comunista, è diventata addirittura «an allegory of social injustice and rebellion»[58].

[55] Cfr. **III.1**, Bibl. (per entrambi).
[56] Cfr. **III.3**, Bibl. (per tutti e tre).
[57] Praz 1976[5], 139-212.
[58] Ting 1966, 189.

III.1a Phlegon Trallianus, *De mirabilibus* 1*

[1] <***>[1] εἰς τὸν ξενῶνα προσπορεύεται ταῖς θύραις, καὶ καιομένου τοῦ λύχνου[2] καθημένην <ε>ἶδεν τὴν ἄνθρωπον παρὰ τῷ Μαχάτῃ[3]. [2] Οὐκ ἔτι δὲ καρτερήσασα πλείονα χρόνον διὰ τὸ θαυμαστὸν τῆς φαντασίας τρέχει πρὸς τὴν μητέρα, καὶ βοήσασα μεγάλῃ τῇ φωνῇ 'Χαριτοῖ καὶ Δημόστρατε', ᾤετο δεῖν ἀναστάντας ἐπὶ τὴν θυγατέρα αὐτοὺς μετ' αὐτῆς πορεύεσθαι· πεφηνέναι γὰρ ζῶσαν εἶναί τε μετὰ τοῦ ξένου διά τινα θείαν βούλησιν[4] ἐν τῷ ξενῶνι. [3] Τῆς δὲ Χαριτοῦς παράδοξον λόγον ἀκουούσης συνέβη τὴν ψυχὴν τὸ μὲν πρῶτον ἐκπλαγῆ[5] γενομένην ἐκλυθῆναι διὰ τὸ μέγεθος τῆς ἀγγελίας καὶ διὰ τὴν ταραχὴν τῆς τροφοῦ, μετὰ μικρὸν δὲ μνησθεῖσαν τῆς θυγατρὸς κλαίειν, τὰ δὲ ἔσχατα καταγνῶναι τῆς πρεσβύτιδος μανίαν κελεύειν τε ἀπαλλάττεσθαι ἀπ' αὐτῆς ταχέως. [4] Ὀνειδιζούσης δὲ τῆς τροφοῦ καὶ λεγούσης μετὰ παρρησίας ὡς μὲν[6] φρονεῖ τε καὶ ὑγιής ἐστιν, εἰ δὲ δι' ὄκνον οὐ βούλοιτο τὴν ἰδίαν θυγατέρα ἰδεῖν, μόλις ἡ Χαριτὼ τὰ μὲν βιασθεῖσα ὑπὸ τῆς τροφοῦ, τὰ δὲ εἰδῆσαι βουλομένη τὸ συμβεβηκός, παραγίνεται πρὸς τὰς θύρας τοῦ ξενῶνος· διὰ <δὲ> τὸ γεγονέναι πλείονα χρόνον, ὡς ἂν δευτέρας ἀγγελίας συντελεσμένης[7], ὀψέ ποτε ἧκεν ἡ Χαριτώ. [5] Διὸ συνέβαινεν ἐκείνους μὲν ἤδη ἀναπαύεσθαι. Ἀνακύψασα[8] δ' οὖν ἡ μήτηρ τὰ μὲν ἱμάτια καὶ τὸν τύπον τῆς ὄψεως ἐνόμιζεν ἐπιγινώσκειν, τὴν δὲ ἀλήθειαν ἐξετάσαι κατ' οὐδένα τρόπον δυναμένη τὴν ἡσυχίαν ᾤετο δεῖν ἔχειν· πρωΐ γὰρ ἤλπιζεν ἀναστᾶσα καταλήψεσθαι τὴν ἄνθρωπον, ἐὰν δὲ ὑστερήσῃ, διερωτήσειν τὸν Μαχάτην περὶ πάντων· οὐ γὰρ ἄν ποτε ψεύσασθαι τηλικαύτην πρᾶξιν ἐρωτώμενον αὐτόν. Διόπερ σιωπήσασα ἀπῆλθεν.

III.1a Flegonte di Tralle, *Sulle cose straordinarie* 1*

[1] <***>[1] alla camera degli ospiti, si avvicinò alla porta e, alla luce della lampada che lì ardeva[2], vide la donna seduta accanto a Macate[3]. [2] Di fronte a quell'apparizione prodigiosa ella non resistette altro tempo, ma corse dalla madre gridando a gran voce: 'Carito! Demostrato!'; a suo dire, dovevano alzarsi e andare con lei dalla loro figlia, che era apparsa viva e si trovava con il forestiero, per qualche disegno divino[4], nella stanza degli ospiti. [3] All'udire questa notizia straordinaria Carito restò sbigottita[5] e perse i sensi, di fronte all'enormità dell'annuncio e allo sconvolgimento della nutrice; poco dopo però, ricordatasi della figlia, prese a piangere e, infine, a dare della matta alla vecchia, ordinandole di allontanarsi subito da lei. [4] Ma la nutrice la biasimò, dicendole senza mezzi termini che per parte sua[6] ragionava in piena salute: se invece lei, per la sua indolenza, non voleva vedere la propria figlia... A stento allora Carito, in parte perché costretta dalla nutrice, in parte perché desiderosa di rendersi conto dell'accaduto, si recò alla porta della camera degli ospiti; <ma> era passato un bel po' di tempo – quasi che si fosse dovuto riferire l'annuncio non una, ma due volte[7] –, e così Carito giunse troppo tardi: [5] i due stavano ormai riposando. Protesasi a sbirciare[8], la madre credette di riconoscere le vesti e i lineamenti del volto: ma non riuscendo in nessun modo a stabilire come stessero realmente le cose, pensò che le convenisse mantenere il silenzio; l'indomani mattina, infatti, contava di alzarsi e sorprendere la ragazza ovvero, se non avesse fatto in tempo, di domandare a Macate ogni cosa: interrogato, il giovane non avrebbe potuto mentire su una questione di tale importanza. Si allontanò pertanto senza fiatare.

[6] Ὄρθρου δὲ γενομένου τὴν μὲν εἴτε διὰ θείαν βούλησιν εἴτε κατ' αὐτοματισμὸν λαθοῦσαν ἀπελθεῖν συνέβη[9], τὴν δὲ παραγινομένην διὰ τὴν ἀπόλυσιν δυσφορεῖν τῷ νεανίσκῳ, καὶ [τῷ ξένῳ] πάντα ἐξ ἀρχῆς ἐξηγησαμένην ἀξιοῦν περὶ τὰ γόνατα περιπλεκομένην τοῦ Μαχάτου τὴν ἀλήθειαν εἰπεῖν μηδὲν ἀποκρυψάμενον. [7] Ὁ δὲ νεανίσκος ἀγωνιάσας τὴν ἀρχὴν μὲν διεταράχθη, μόλις δέ ποτε τὸ ὄνομα διεσάφησεν, ὅτι Φιλίννιον εἴη· καὶ τὴν ἀρχὴν διηγήσατο τῆς εἰσόδου καὶ τὴν ἐπιθυμίαν αὐτῆς ἐδήλωσεν ὡς ἥκει[10], ὅτι λάθρᾳ τῶν γεννησάντων ἔφη παραγίνεσθαι πρὸς αὐτόν[11], τά τε ὑπολελειμμένα ὑπὸ τῆς ἀνθρώπου, βουλόμενος ποιῆσαι τὸ πρᾶγμα πιστόν[12], ἀνοίξας τὸν ῥίσκον ἐξαιρεῖ· τόν τε δακτύλιον τὸν χρυσοῦν, ὃν ἔλαβεν παρ' αὐτῆς, καὶ τὴν στηθοδεσμίδα, ἣν ἀπολελοίπει τῇ πρότερον νυκτί. [8] Ὡς δὲ εἶδεν ἡ Χαριτὼ τηλικαῦτα σημεῖα ἀναβοᾷ, καὶ διαρρήξασα ἑαυτῆς τά τε ἐνδύματα καὶ τὸ ἱμάτιον, ἀπό τε τῆς κεφαλῆς ῥίψασα τὸν κεκρύφαλον[13] πεσοῦσά τε εἰς τὴν γῆν καὶ περιχυθεῖσα τοῖς γνωρίσμασιν, ἐξ ἀρχῆς ἐποίει τὸ πένθος. [9] Θεωρῶν δὲ ὁ ξένος τὸ γινόμενον καὶ πάντας ὄντας ὑπερπαθεῖς καὶ θρηνοῦντας, ὡσανεὶ νῦν μέλλοντας κατορύττειν τὴν ἄνθρωπον, συνεχεῖτο καὶ παρεκάλει δεόμενος παύσασθαι, ἐπαγγελλόμενος, ἐὰν παραγένηται, δείξειν αὐτήν. Ἡ δὲ πεισθεῖσα καὶ ἐντειλαμένη αὐτῷ φροντίσαι μὴ παρέργως τῶν ἐπηγγελμένων ἀπελύθη πρὸς αὐτήν.

[10] Νυκτὸς δὲ ἐπιγενομένης καὶ τῆς ὥρας οὔσης, καθ' ἣν ἡ Φιλίννιον εἰώθει παραγίνεσθαι πρὸς αὐτόν, οἱ μὲν προσετήρουν εἰδῆσαι θέλοντες τὴν ἄφιξιν, ἡ δὲ ἧκεν. Εἰσελθούσης δὲ κατὰ τὸν εἰθισμένον καιρὸν καὶ καθεζομένης ἐπὶ τὴν κλίνην, οὐδὲν προσποιηθεὶς ὁ Μαχάτης, ἐξετάσαι δὲ τὸ πρᾶγμα βουλόμενος, τὸ πλέον οὐ πιστεύων εἰ νεκρᾷ πλησιάζοι οὕτως ἐπιμελῶς παραγιγνομένῃ[14] κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν, ἔτι δὲ δειπνούσης μετ' αὐτοῦ καὶ συμπινούσης[15], ἀπίστως εἶχεν οἷς ἐκεῖνοι προήγγειλαν, ᾤετο δὲ[16] νεκρορύκτας τινὰς διωρυχέναι τὸν τάφον καὶ πεπρακέναι τὰ ἱμάτια καὶ τὰ χρυσία τῷ πατρὶ τῆς ἀνθρώπου[17]. Βουλόμενος οὖν τὴν ἀκρίβειαν εἰδῆσαι πέμπει τοὺς παῖδας λάθρᾳ καλοῦντας αὐτούς. [11] Ταχέως δὲ παραγε-

[6] All'alba avvenne però che la ragazza, vuoi per disegno divino, vuoi per una casualità, se ne andasse di nascosto[9]: sicché la madre, al suo arrivo, se la prese con Macate perché quella si era dileguata. Poi gli espose ogni cosa dal principio e, abbracciandogli le ginocchia, lo pregò di dirle la verità, senza nascondere niente. [7] Trovatosi alle strette il giovane all'inizio restò confuso, ma poi, un po' per volta, finì col dichiarare il nome della ragazza: Filinnio. Raccontò quindi di come era entrata la prima volta, rivelò il desiderio che ella aveva manifestato non appena giunta[10], e che sosteneva di recarsi da lui all'insaputa dei genitori[11]. Poi, volendo rendere credibile la faccenda[12], aprì il forziere e ne trasse fuori gli oggetti che la ragazza gli aveva lasciato in pegno: l'anello d'oro da lei ricevuto, e la fascia pettorale che ella aveva lasciato la notte precedente. [8] Come vide queste prove così chiare, Carito lanciò un urlo, si strappò le vesti e il mantello, gettò via dal capo la cuffia[13], cadde al suolo e, abbracciati quei segni di riconoscimento, diede inizio ad un secondo lamento funebre. [9] L'ospite, vedendo quel che accadeva, e che tutti erano costernati e in lacrime come se stessero adesso per seppellire la donna, restò turbato e cercò di consolarli – pregandoli di smetterla –, promettendo che avrebbe mostrato loro la ragazza, se essa fosse tornata. La madre si lasciò convincere e, dopo averlo ammonito a non prendere alla leggera le promesse fatte, si ritirò nelle sue stanze.

[10] Quando sopraggiunse la notte e fu l'ora in cui Filinnio soleva presentarsi dall'ospite, quelli si misero a spiare, desiderando assistere all'arrivo della ragazza: ed essa venne. Entrò al momento solito e si sedette sul letto. Macate fece finta che nulla fosse accaduto, volendo chiarire la storia: tanto più che non credeva di avere rapporti con una morta che arrivava[14] così scrupolosamente alla stessa ora, e inoltre cenava e beveva con lui[15]. Si sentiva scettico su ciò che la gente di casa gli aveva riferito, e pensava invece[16] che dei predatori di sepolcri avessero violato la tomba e venduto le vesti e gli oggetti d'oro al padre della donna[17]. Così, volendo appurare come stessero esattamente le cose, mandò i servi a chiamare di nascosto i genitori. [11] Demostrato

νομένων τοῦ τε Δημοστράτου καὶ τῆς Χαριτοῦς ἰδόντων τε αὐτὴν καὶ γενομένων τὸ μὲν πρῶτον ἀφώνων τε καὶ ἐκπλαγῶν διὰ τὸ παράδοξον τῆς ὄψεως, ὕστερον δὲ ἀναβοησάντων μέγα καὶ περιπεσόντων τῇ θυγατρί, τότε ἡ Φιλίννιον τοσαῦτ' εἶπεν αὐτοῖς· 'Ὦ μῆτερ καὶ πάτερ, ὡς ἀδίκως ἐφθονήσατέ μοι μετὰ τοῦ ξένου ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας[18] γενέσθαι ἐν τῇ πατρῴᾳ οἰκίᾳ λυποῦσαν οὐδέν[19]. Τοιγαροῦν ὑμεῖς μὲν πενθήσετε ἐξ ἀρχῆς διὰ τὴν πολυπραγμοσύνην[20], ἐγὼ δὲ ἄπειμι πάλιν εἰς τὸν διατεταγμένον τόπον· οὐ γὰρ ἄνευ θείας βουλήσεως ἦλθον εἰς ταῦτα[21]'. [12] Τοσαῦτα εἰποῦσα παραχρῆμα ἐγένετο νεκρά[22], ἐξετέτατό τε ἐπὶ τῆς κλίνης ἐμφανὲς τὸ σῶμα. Τῆς δὲ μητρὸς περιχυθείσης καὶ τοῦ πατρὸς περὶ αὐτὴν καὶ θορύβου πολλοῦ καὶ θρήνου κατὰ τὴν οἰκίαν γενομένου διὰ τὸ πάθος, ὡς ἀνηκέστου γεγονότος συμπτώματος[23] ἅμα τε ἀπίστου θεάματος, ταχέως ἐγένετο διὰ πόλεως τὸ πρᾶγμα περιβόητον[24] καί μοι[25] προσηγγέλη[26].

[13] Τὴν μὲν οὖν νύκτα ἐκείνην διακατέσχον ἐγὼ τοὺς ὄχλους ἀθροιζομένους ἐπὶ τὴν οἰκίαν, εὐλαβηθεὶς μή τις εἴη νεωτερισμὸς διαδεδομένης τοιαύτης φήμης[27]. [14] Ὄρθρου δὲ βαθέος πλῆρες ἦν τὸ θέατρον[28]. Ῥηθέντων δὲ πάντων τῶν[29] κατὰ μέρος ἔδοξεν πρῶτον εἰσελθεῖν ἐπὶ τὸν τάφον ἡμᾶς καὶ ἀνοίξαντας εἰδῆσαι, πότερον εἴη τὸ σῶμα ἐπὶ τῆς κλίνης ἢ κενὸν <τὸν> τόπον εὑρήσομεν[30]· οὐδὲ γὰρ ἐξάμηνος ἐγεγόνει[31] τῷ θανάτῳ τῆς ἀνθρώπου[32]. [15] Ἀνοιχθείσης δὲ ὑφ' ἡμῶν τῆς καμάρας[33], εἰς ἣν πάντες οἱ οἰκεῖοι μεταλλάσσοντες[34] ἐτίθεντο, ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων κλινῶν ἐφάνη τὰ σώματα κείμενα, τῶν δὲ παλαίτερον τετελευτηκότων τὰ ὀστᾶ, ἐπὶ μόνης δὲ ἧς ἡ Φιλίννιον ἐτέθη καὶ συνέβη ταφῆναι εὕρομεν ἐπικείμενον τὸν δακτύλιον τὸν σιδηροῦν[35], ὃς ἦν τοῦ ξένου, καὶ τὸ χρυσόκλυστον ποτήριον, ὅπερ[36] ἔλαβε παρὰ τοῦ Μαχάτου τῇ πρώτῃ τῶν ἡμερῶν. [16] Θαυμάσαντες δὲ καὶ ἐκπλαγέντες εὐθέως παρεγενόμεθα πρὸς τὸν Δημόστρατον εἰς τὸν ξενῶνα ὀψόμενοι τὴν νεκράν, εἰ κατ' ἀλήθειαν ἐμφανής ἐστιν. Ἰδόντες δὲ χαμαὶ κειμένην[37] εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἠθροιζόμεθα· τὰ γὰρ γεγονότα μεγάλα τε ἦν καὶ ἄπιστα.

e Carito arrivarono subito; quando la videro, dapprima rimasero muti e sbigottiti, di fronte alla straordinarietà dell'apparizione, quindi lanciarono un alto grido e si precipitarono sulla loro figlia. Filinnio, allora, così parlò ad essi: 'O madre, o padre, come siete stati ingiusti con me, nel vedere di cattivo occhio che io stessi per tre giorni[18] con l'ospite nella mia casa paterna, senza fare alcun male[19]. Adesso dunque, per la vostra curiosità[20], voi rinnoverete il lutto dal principio, mentre io ritornerò nel luogo assegnatomi: perché non senza una volontà divina ero venuta qui[21]!'. [12] Pronunciate tali parole fu subito morta[22], con il corpo disteso sul letto, alla vista di tutti. La madre l'abbracciò, e così pure il padre; e grande clamore e alti lamenti si levarono nella casa per quel tragico evento, in quanto si erano verificati una disgrazia irreparabile[23] e, al tempo stesso, uno spettacolo incredibile. Il fatto corse subito di bocca in bocca per la città[24], e mi[25] fu riferito[26].

[13] Per quella notte, dunque, io trattenni le folle che si raccoglievano presso la casa, avendo cura che non si verificasse qualche sommossa, una volta che si fosse sparsa una tale notizia[27]. [14] Cominciava ad albeggiare, e il teatro[28] era già pieno. Dopo che furono riferiti tutti i particolari[29], fu deciso che noi ci recassimo innanzi tutto al sepolcro e lo aprissimo, sì da constatare se il corpo giacesse sul letto funebre, o se avremmo trovato vuoto <il> luogo[30] (meno di sei mesi erano passati[31] infatti dalla morte della donna[32]). [15] Quando aprimmo la camera sepolcrale[33], in cui venivano deposti tutti i membri della famiglia a mano a mano che decedevano[34], sugli altri letti ci si pararono dinanzi i corpi distesi (dei defunti di più antica data, le ossa); solo su quello su cui Filinnio era stata deposta per la sepoltura non trovammo che l'anello di ferro[35], che apparteneva all'ospite, e la tazza placcata in oro – quella appunto che[36] la giovane aveva ricevuto da Macate dopo la prima notte. [16] Meravigliati e sgomenti ci recammo subito da Demostrato, nella stanza degli ospiti, per vedere la morta – se era effettivamente lì esposta. Quando la vedemmo distesa a terra[37], ci raccogliemmo in assemblea: i fatti accaduti erano tanto gravi quanto incredibili.

[17] Θορύβου δὲ ὄντος νεανικοῦ[38] κατὰ τὴν ἐκκλησίαν καὶ σχεδὸν οὐδενὸς δυναμένου κρῖναι τὰ πράγματα, πρῶτος Ὕλλος[39], ὀνομαζόμενος[40] παρ᾽ ἡμῖν οὐ μόνον μάντις ἄριστος, ἀλλὰ καὶ οἰωνοσκόπος κομψὸς εἶναι, τά τε ἄλλα συνεωρακὼς ἐν τῇ τέχνῃ περιττῶς, ἀναστὰς ἐκέλευεν τὴν μὲν ἄνθρωπον κατακλείειν ἐκτὸς ὁρίων[41] – οὐ γὰρ συμφέρειν ἔτι ταύτην ἐντὸς ὁρίων τεθῆναι εἰς γῆν –, ἀποτροπιάσασθαι δὲ Ἑρμῆν Χθόνιον καὶ Εὐμενίδας[42], εἶτα [οὕτω][43] περικαθαίρεσθαι πάντας, ἁγνίσαι δὲ καὶ τὰ ἱερὰ καὶ ὅσα θεοῖς χθονίοις νομίζεται ποιῆσαι συνέτασσεν. Ἐμοί τε ἰδίᾳ εἶπεν περὶ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν πραγμάτων θύειν τε Ἑρμῇ Διί τε Ξενίῳ καὶ Ἄρει[44], καὶ συντελεῖν ταῦτα μὴ παρέργως. [18] Ταῦτα δὲ ἀποφηναμένου τούτου[45], τὸ μὲν συνταχθὲν ἡμεῖς ἐπράττομεν, ὁ δὲ ξένος ὁ Μαχάτης, πρὸς ὃν παρεγίνετο[46] τὸ φάσμα, ὑπ᾽ ἀθυμίας ἑαυτὸν ἐξήγαγεν τοῦ ζῆν[47].

Ἐὰν οὖν σοι φαίνηται περὶ τούτων γράφειν τῷ βασιλεῖ, ἐπίστειλον κἀμοί, ἵνα καὶ τῶν σωμάτων τινὰ τῶν ἱστοροῦντων τὰ κατὰ μέρος ἐξαποστείλω σοι. Ἔρρωσο[48].

[17] Un veemente[38] scompiglio regnava nell'assemblea, e pressoché nessuno era in grado di dare una valutazione degli eventi. Il primo ad alzarsi fu Illo[39], che presso di noi aveva nomea[40] non solo di indovino eccellente, ma anche di augure perspicace, e, per il resto, era uomo di vaste vedute nella sua arte. Egli esortava ad escludere il cadavere della donna dai confini del paese[41] – non era conveniente che essa fosse sotterrata ancora entro i confini – e ad offrire sacrifici espiatorî a Ermes Ctonio e alle Eumenidi[42]; prescriveva poi [così][43] che chiunque tutt'intorno si purificasse, che si compissero le pratiche lustrali per i templi e si celebrassero tutti i riti che è costume celebrare in onore delle divinità infere. A me parlò altresì in privato, consigliandomi, per quel che atteneva al re e alla cosa pubblica, di sacrificare a Ermes, Zeus Xenio e Ares[44], e raccomandandomi di compiere questi riti con ogni cura. [18] Dopo che costui[45] si fu così espresso, noi eseguimmo le sue prescrizioni; quanto all'ospite Macate, da cui il fantasma soleva recarsi[46], egli si tolse la vita per la disperazione[47].

Se adesso dovesse sembrarti opportuno scrivere al re di questi eventi, mandane notizia anche a me, sicché io possa inviarti qualcuna delle persone che stanno esaminando i dettagli della faccenda. Addio[48].

* Ed.: Giannini [1966].

Bibl.: Sulla produzione letteraria, e in special modo paradossografica, del liberto adrianeo Flegonte di Tralle, vd. ora le messe a punto di Fein 1994, 193-199; Delcroix 1996, 430-433; 449-451; Hansen 1996, 1-22; 1998, 249-258. L'erudizione di più antica data sul Περὶ θαυμασίων è comodamente raccolta in Franz 1822[2], che ristampa anche la preziosa traduzione latina dello Xylander (1568); commento storico all'operetta in *FGrHist* 257 F 36, *Komm.* (1930), 845-848. Per le storie di 'revenants' contenute nella prima sezione a noi giunta dello scritto (capp. 1-3), vd. in generale Rohde 1877-1901; Mesk 1925; García Teijeiro - Molinos Tejada 1994, 277-285; Potter 1994, 61-64 e note; Stramaglia 1995a, 221-223 e *passim*; 1995b; Hansen 1996, 65-68; i lavori citt. **V.a.2a**, Bibl.; **V.b.2**, Bibl.; e *Introduzione*, § 2.1.2.

Nello specifico di *Mir.* 1 cfr. inoltre Wendland 1911a, 34-36; 1911b, 5-11; Ganszyniec 1929b (un parallelo cinquecentesco); Frank 1941, 261s. (utile per la bibl. più antica, così come Nardi 1960, 77 n. 9); Hansen 1980; 1989; Felton 1995, 19-22; Stramaglia 1995c, spec. 218-221; González Terriza 1996, 288 (confronto con Aristoph., *Eccl.* 1071s.; 1306); Hansen 1996, 25-28 (traduzione); 68-85 (commento). Su paralleli antichi e referenti folclorici vd. premessa a questo cap., § 3.

La storia qui proposta ha avuto almeno due illustri riprese moderne: la ballata di Goethe *Die Braut von Korinth* (1797) e, da essa dipendenti, le *Noces Corinthiennes* di A. France (1876); vd. ultimamente Sissaz 1997, anche per altri riscontri meno immediati. Goethe non conosceva il passo di Proclo (**III.1b**) che integra l'inizio del racconto, mutilo in Flegonte (n. 1), e il testo stesso di Flegonte gli era noto solo attraverso una traduzione – o piuttosto un adattamento – assai poco fedele (Praetorius 1666, 278-284 [riprodotto in Leitzmann 1911, 34-37], che dichiara a sua volta di dipendere da Le Loyer [cfr. 1608[3], 244-248]); da ciò, fra l'altro, l'ambientazione della vicenda a Corinto anziché ad Anfipoli (Le Loyer pensò invece prima a Tralle – seguito in ciò dal Praetorius –, poi a una qualche città della Tessaglia, magari Ipata).

[1] L'inizio della storia è per noi mutilo, per via della caduta del quaternione 33 nel *codex unicus* che ha tramandato le opere superstiti di Flegonte: il celebre P = Heidelberg, Universitätsbibl., Palat. gr. 398, databile fra 850 e 880. Ci sovviene però un passo parallelo di Proclo (**III.1b**), come notò già Hemsterhuys 1733, 418s. Le pagine di Hemsterhuys finirono purtroppo dimenticate, e i riscontri tra Flegonte e Proclo furono riscoperti e valorizzati solo molto dopo, in un saggio ancora fondamentale di E. Rohde (1877-1901, 173-179, sulla scia di una fugace osservazione di J. Bernays; un breve anticipo in 1914[3] [1876[1]], 391 n. 2). Attraverso Proclo possiamo stimare che della storia di Filinnio è andato perduto in Flegonte circa 1/5 del totale (Hansen 1980, 73), e ragioni codicologiche lasciano altresì escludere che quella storia fosse la prima del Περὶ θαυμασίων, come pure si era talora pensato (Mesk 1925, 299; Hansen 1989, 106). Vd. diffusamente Stramaglia 1995b, 191-198 (*Riflessioni sulla parte perduta*).

Per la vicenda in questione, combinando Proclo con Flegonte si può così ricostruire il perduto inizio: Ipparco, πολιτάρχης macedone della città tracia di Anfipoli, scrive al suo superiore Arrideo, cui è demandata l'amministrazione della città, per-

ché valuti l'opportunità di informare il re Filippo su un evento straordinario che ad Anfipoli ha avuto luogo (sulla cornice epistolare e i suoi personaggi vd. n. 25; su «Filippo» come Filippo II [359-336] vd. **III.1b**, n. 3). Una certa Filinnio, figlia degli anfipoliti Demostrato e Carito, aveva sposato (il generale) Cratero (**III.1b**, n. 2); subito dopo però era morta, ed era stata così deposta nella tomba di famiglia. Meno di sei mesi più tardi, dalla capitale macedone Pella giunge ad Anfipoli il giovane Macate, e Demostrato lo ospita nella propria casa. Una notte, di nascosto dai genitori, davanti all'ospite si presenta Filinnio, uscita dalla tomba in carne ed ossa per l'amore che nutre verso di lui (nn. 9; 11). La ragazza naturalmente non dichiara di essere una defunta, e forse (Hansen 1996, 69; 72), per non suscitare imbarazzo nell'ospite, si fa passare per figlia non di Demostrato e Carito, ma di qualche altra famiglia in città. I due amanti passano insieme la notte e si scambiano dei pegni: Filinnio lascia la propria fascia pettorale, Macate una coppa placcata in oro (n. 36). La ragazza si ripresenta dall'amato la notte successiva, nello stesso luogo ed alla stessa ora; ma questa volta si trova a passare davanti alla camera degli ospiti la vecchia nutrice di Filinnio...

Nel complesso, il racconto consta di due macrosequenze ben individuabili: una prima parte (§§ 1-12) specificamente dedicata al ritorno di Filinnio; una seconda (§§ 12-18) volta a illustrare le tumultuose reazioni della cittadinanza di Anfipoli di fronte all'evento. La seconda macrosequenza appare per buona parte 'posticcia' rispetto alla probabile fisionomia originaria della storia (cfr. spec. Wendland 1911a, 34-36; 1911b, 5s., che ha tentato una ricostruzione della 'Urgeschichte'; e Hansen 1996, 75s.; 78s. per alcune incongruenze narratologiche conseguenti alla giustapposizione della seconda macrosequenza alla prima).

Purtroppo, la base testuale oggi incompleta lascia aperte alcune questioni, che si discuteranno di volta in volta:
(1) il motivo preciso del ritorno di Filinnio (n. 11);
(2) l'identificazione della 'volontà divina' che ha consentito tale ritorno (n. 4);
(3) la ragione del lasso di tempo di tre giorni che il 'revenant' può passare sulla terra (n. 18).

[2] Ancora una volta una lucerna svolge un ruolo cruciale nella diegesi di una storia di fantasmi (cfr. **I.a.1**, n. 4; **V.a.1**, n. 7). In questo caso essa è strumento per la prima, dubbiosa agnizione della creatura soprannaturale, e come tale imprime una decisa svolta al racconto. È interessante notare che si tratta di un modulo narrativo funzionalmente identico al disvelamento di Amore alla luce della lampada di Psiche (Apul., *Met.* V, 22): un parallelo tanto più rilevante in quanto, come spec. W. F. Hansen ha mostrato, la storia di Filinnio e quella di Amore e Psiche rappresentano varianti del medesimo tipo folclorico (cfr. premessa a questo cap., § 3 e n. 34; e anche, per Psiche e la lucerna, l'ironico Fulg., *Myth.* I, 20 [p. 11, 6-10 Helm]). Notevole è altresì il riscontro con la storia di Pausania e Cleonice (le fonti nell'*Introduzione*, n. 42): per aver rovesciato una lucerna al buio, la bizantina Cleonice viene accidentalmente uccisa dallo spartano Pausania, diventandone così spettro persecutore.

[3] *Sc.* seduta sul letto, come si può senz'altro assumere in base al § 10 (κα-

θεζομένης ἐπὶ τὴν κλίνην). Quello del fantasma che si siede sul letto della persona cui si manifesta è un motivo abbastanza ricorrente nella 'ghost story' antica: cfr. Plin., *Epist.* V, 5, 5 (Nerone, apparso allo storico Gaio Fannio); VII, 27, 12 (un fantasma 'barbiere'); Luc., *Philops.* 27 (una moglie defunta); Ps.-Quint., *D. mai.* 10, 14 (p. 213, 5s. Håkanson: un figlio defunto); e anche *Philosophia* in Boeth., *De cons. Phil.* I, 1. Più spesso, però, si menziona solo un generico apparire dello spettro – di solito in piedi – nei pressi del giaciglio di qualcuno: dopo l'archetipico Hom., *Il.* XXIII, 68 (ad Achille dormiente, Patroclo «stette sopra la testa e gli rivolse parola»), vd. *e. g.* la casistica in Hanson 1980, 1410 e n. 65.

Quanto a Μαχάτης, il personaggio non sembra storicamente collocabile. Tuttavia la testimonianza di Flegonte (6 occorrenze del nome in *Mir.* 1) e Proclo (*In Plat. Remp.* II, p. 116, 7 Kroll = **III.1b**) assume una certa rilevanza onomastica: cfr. Stramaglia 1996c; e anche **III.1b**, n. 7.

[4] Una «volontà divina» non meglio definita affiora ripetutamente come garante del temporaneo ritorno fra i vivi di Filinnio: cfr. anche *Mir.* 1, 6 e 11; Procl., *In Plat. Remp.* II, p. 116, 10s. Kr. = **III.1b**. Queste occorrenze pongono due problemi:
(1) l'identità precisa della βούλησις;
(2) il suo ruolo all'interno della vicenda.

Per (1) sovvengono confronti interni con Flegonte e Proclo, e con le fonti cui essi attingono. Proclo riporta che Filinnio sarebbe morta «dopo aver proclamato di avere agito in questo modo in conformità al volere delle divinità infere» (*In Plat. Remp.* II, p. 116, 10s. Kr. = **III.1b**: προειποῦσαν κατὰ βούλησιν τῶν ὑποχθονίων δαιμόνων αὐτῇ ταῦτα πεπρᾶχθαι); ma questo pare un sunto i n t e r p r e t a t i v o, dal momento che il passo corrispondente in Flegonte (*Mir.* 1, 11) non è altrettanto chiaro. Quella di Proclo sarà comunque un'interpretazione che coglie nel segno, essendo chiaramente fondata sull'analogia con vicende comparabili da lui richiamate nel medesimo contesto (Wendland 1911b, 9 n. 3): difatti, nella storia dell'etolarca Policrito (Phleg., *Mir.* 2 ~ Procl., *In Plat. Remp.* II, p. 115, 7-15 Kr. = **V.a.2a-b**) il 'revenant' afferma di essere tornato sulla terra per concessione dei «signori dell'oltretomba» (*Mir.* 2, 6 = **V.a.2a**: τοὺς κυριεύοντας τῶν κατὰ γῆν), e conclude il suo discorso alla folla con un'esortazione alla sollecitudine (*ibid.*): «Non mi è infatti concesso dai sovrani degl'inferi (διὰ τοὺς κατὰ γῆν ὑπάρχοντας δεσπότας) di prolungare per più tempo la mia permanenza». Del tutto simile il caso di Rufo di Filippi, protagonista di un'altra storia che il solo Proclo riporta, desumendola da quello stesso Naumachio che è sua fonte per Filinnio e Policrito (*In Plat. Remp.* II, pp. 115, 23 - 116, 2 Kr.; vd. *Introduzione*, § 2.2.1; **V.a.2b**, n. 1): tornato in vita al terzo giorno dopo la morte, Rufo dichiara «di essere stato rimandato sulla terra dagli dèi ctonii (ὑπὸ τῶν χθονίων... θεῶν)» per il tempo occorrente a realizzare certi spettacoli che aveva promesso al popolo, e (ri)muore subito dopo aver assolto questo compito. Naturalmente, il breve tempo concesso a 'revenants' dagli dèi inferi è motivo antichissimo (cfr. già lo spettro di Dario in Aesch., *Pers.* 688-692: Ἔστι δ' οὐκ εὐέξοδον, / ἄλλως τε πάντως, χοὶ κατὰ χθονὸς θεοὶ / λαβεῖν ἀμείνους εἰσὶν ἢ μεθιέναι.

/ Ὅμως δ' ἐκείνοις ἐνδυναστεύσας ἐγὼ / ἥκω· τάχυνε δ', ὡς ἄμεμπτος ὦ χρόνου [«Non è agevole l'uscita – *sc.* dagl'inferi –, soprattutto in quanto gli dèi ctonii sono più abili a prendere che a lasciare. Nondimeno io sono giunto, molto potendo fra loro. Ma tu affrettati, perché sia immune dal biasimo di un indugio»; trad. Belloni]; particolarmente vicino a Flegonte e Proclo è poi Plin., *N. h.* VII, 53, 178s. = **V.b.1**; e cfr. **V.a.2a**, n. 26): ma proprio l'insistito ricorrere di tale motivo nella costellazione testuale in cui si muovono Flegonte e Proclo suggerisce con una certa sicurezza che la 'volontà divina' sottesa a Filinnio sia appunto quella degli dèi inferi, senza ulteriori specificazioni.

Per (2), un dato certo è che l'assenso degli dèi d'oltretomba rappresentava una condizione difficile da ottenere, ma imprescindibile per qualsiasi uscita dagl'inferi – per breve che essa fosse –. Se comunque era l'*eros* il movente della 'risalita', c'erano più possibilità che questa venisse concessa (cfr. *i. a.* Plat., *Symp.* 179c-180b; Plut., *Amat.* 17, 761e-762a; e la parodia in Luc., *Dial. mort.* 28 [23]). Nel caso di Filinnio, è plausibile che le divinità infere si fossero lasciate indurre dalla ragazza a concederle un temporaneo soggiorno sulla terra, perché p i ù circostanze la rendevano suscettibile di tornare fra i vivi come '«revenant» per amore' (n. 11). Dunque, una peripezia in più punti simile a quella di Protesilao e Laodamia: i coniugi che, dopo aver goduto per una sola notte del matrimonio, possono in seguito ricongiungersi per tre ore perché Protesilao, ormai defunto, ha 'piegato' i signori degl'inferi a una tale concessione (cfr. premessa a questo cap., § 3; qui, nn. 11 e 18).

[5] Il Περὶ θαυμασίων mostra esemplarmente come ἐκ-, καταπλήσσω e sim. fossero verbi canonici per definire il 'colpo' (πληγή) di panico ingenerato da un'apparizione soprannaturale: oltre a questo luogo, cfr. risp. *Mir.* 1, 11 e 16; 3, 8 (da ἐκπλήσσω); *Mir.* 2, 4 e 6 = **V.a.2a** (da καταπλήσσω). Delle ulteriori, copiose attestazioni (un primo orientamento in *LSJ*, 517 [II.1]; 906, s. vv.) mi piace qui ricordare il persiano Dati, «sbigottito dalla manifestazione miracolosa della dea» – *sc.* Atena –, nella cd. *Cronaca di Lindo* (*FGrHist* 532 F 1, D 33s.: καταπλαγεὶς... | τὰν τᾶς θεοῦ ἐπιφάνειαν; vd. anche n. 25).

[6] Così P: μὴν Giannini. Sull'intera pericope: ὡς μὲν -- ἰδεῖν, ripetutamente vessata dai critici, vd. Stramaglia 1995b, 202s.

[7] Così P: Giannini segue Keller (*post* Müller) nell'integrare: ὡς ἂν δευτέρας <ὥρας ἀπὸ τῆς> ἀγγελίας. Ho però difeso la paradosi in Stramaglia 1995b, 203s., sulla scia di alcune dimenticate osservazioni di G. Leopardi. Ritengo inoltre adesso che si possa mantere il tràdito συντελεσμένης, di contro al vulgato συντε<τε>-, in quanto la mancanza del raddoppiamento nel perfetto rappresenta un noto e diffuso fenomeno del greco postclassico, del tutto consono all'idioletto di Flegonte/delle sue fonti (vd. su ciò Stramaglia 1995b, 200s. e *passim*). Cfr. d'altronde, poco oltre (§ 10), διωρυχέναι in luogo di διορωρ-; e in generale Mandilaras 1973, 200ss.

[8] Evidentemente Carito si era inginocchiata o comunque piegata, e per guardare meglio dentro la stanza aveva avuto bisogno di tendere in su il collo (ἀνακύπτειν): gesto perlopiù necessario, per sbirciare attraverso una serratura o sim. Vd. in maggiore dettaglio Stramaglia 1995b, 204s.

[9] Il dettato di Flegonte è purtroppo ambiguo, ma questo passo riveste una notevole importanza ai fini di una questione lungamente controversa: Filinnio era risuscitata 'tout court', tornando dunque ad essere persona umana a tutti gli effetti, ovvero si recava da Macate in quanto 'revenant' bensì corporeo, ma capace all'occorrenza – per divina concessione – di scomparire? Il problema non è secondario: alla luce della testimonianza di Proclo (**III.1b**), che cita il caso di Filinnio al termine di una serie di 'ritorni in vita' (ἀναβιώσεις), e usa espressamente il verbo ἀναβιόω, alcuni studiosi moderni hanno voluto ravvisare nella ragazza non un fantasma corporeo, bensì «un ennesimo mitico esempio... di risveglio da morte apparente» (così Nardi 1960, 77 n. 9; fra gli altri vd. in particolare Lawson 1926, 53; Felton 1995, 20-22).

Una tale posizione risulta difficile da sostenere: Filinnio sarà stata piuttosto un vero e proprio 'revenant', una sorta di 'non morto' che, come i vampiri, usciva dalla tomba di notte per rientrarvi al mattino – anche se un'esistenza di questo tipo sembra esserle stata concessa per non più di tre giorni (n. 18) –. In favore di questa interpretazione depongono più elementi:

(1) Se si prescinde da paradigmi mitici come quello del cretese Epimenide (57 anni di sonno!), un lasso di tempo di quasi sei mesi (§ 14) fra la morte presunta ed il recupero delle facoltà vitali appare assai sospetto: nei *Philopseudeis* lucianei, Tichiade si fa beffe di una pretesa risurrezione dopo venti giorni (26: «E come mai, ... in venti giorni, il corpo non andò in putrefazione, o comunque non fu almeno consumato dalla fame?»); e questo tipo di problema è lungamente discusso, a partire dalla celebre 'risurrezione' di Er (Plat., *Resp.* X, 614b ss.), in Procl., *In Plat. Remp.* II, p. 116, 19ss. Kr. D'altra parte, lo stesso Platone fissava in tre giorni il termine per discernere fra morte effettiva e catalessi (*Leg.* XII, 959a; sul discrimine dei tre giorni cfr. Kurtz[-Boardman] 1971-85, 226-228 e note; Parker 1983, 37 n. 17; più in generale, per teorie e metodi di verifica dello 'Scheintod' nell'antichità cfr. ora Grassl 1985-6; Grmek 1987; *Introduzione*, § 2.1.3).

(2) A detta ancora di Proclo, anche l'etolarca Policrito «morì e risuscitò al nono mese dopo la morte» (*In Plat. Remp.* II, p. 115, 10s. Kr. = **V.a.2b**); sappiamo però da Flegonte (*Mir.* 2 = **V.a.2a**) che Policrito tornò fra i vivi come vero e proprio 'revenant': abbastanza corporeo da divorare il figlio androgino (2, 9s.), ma così incorporeo da non essere colpito da pietre (2, 10), e da poter apparire e scomparire a proprio piacimento (2, 5; 10). Possedeva dunque quella stessa facoltà di cui avrà disposto Filinnio, per dileguarsi senza traccia dalla stanza di Macate al mattino.

(3) Varie eroine di romanzo vengono sepolte prematuramente in tombe molto simili a quella di Filinnio (n. 33); in quei casi, però, al risveglio dallo 'Scheintod' le sventurate sono impossibilitate a tornare alla luce, poiché incapaci di aprire i rispettivi sepolcri (cfr. spec. Charit. I, 8, 3s.; Xen. Eph. III, 8, 2) – sigillati per timore di quei predatori di tombe che aleggiano in Flegonte stesso (n. 17).

(4) La corporeità – che faceva specie a studiosi come Lawson e la Felton, citt. – è connotato di base in un cospicuo numero di fantasmi greco-latini: vd. *Introduzione*, § 1.4.3.

Giova inoltre ricordare, su un piano più generale, che il vivere di notte e giacere come morti di giorno (in una tomba) è un motivo folclorico che, in ambito greco-latino, trova significativo confronto nelle *Incredibili avventure al di là di Tule* di Antonio Diogene (vd. *Introduzione*, §§ 2.3; 2.4.3). Per un incantesimo del sacerdote egiziano Paapis, ai protagonisti Dercillide e Mantinia accade appunto di «morire di giorno e tornare in vita al sopraggiungere della notte» (cfr. Phot., *Bibl.* 166, 110b, 2s. = II, p. 144 Henry: θνῄσκειν μὲν ἡμέρας, ἀναβιώσκειν δὲ νυκτὸς ἐπιγινομένης; vd. inoltre 110a, 32-34 = *ibid.*; 110b, 24s. = II, p. 145 H.; che di giorno i due giovani giacessero in una tomba pare evincersi da 110b, 12 = *ibid.*, anche se il sunto di Fozio è qui particolarmente confuso). Stretti paralleli al motivo di base (D 1962.1 Th.: *Magic sleep through curse*) segnalò già Anderson 1907; vd. poi Fusillo 1990, 37 n. 16, con ulteriore bibl.

[10] Così P: ὅση εἴη Giannini: *alii alia*. Ho cercato di chiarire questo passo tormentato in Stramaglia 1995b, 205s.

[11] Questi rapidi accenni, unitamente alla notizia di Proclo che Filinnio si sarebbe recata da Macate «per via dell'amore che nutriva per lui» (*In Plat. Remp.* II, p. 116, 8s. Kr. = **III.1b**: διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν ἔρωτα), rappresentano gli unici indizi in nostro possesso per ricostruire il motivo del ritorno della giovane dall'oltretomba.

Goethe (cfr. Bibl.) faceva di Filinnio e Macate due sposi promessi, il cui fidanzamento sarebbe stato rotto dai genitori della ragazza; ciò avrebbe portato alla morte della giovane, ma questa notizia – per delicatezza – sarebbe stata celata a Macate, il quale pertanto non si sarebbe stupito dell'intrusione femminile nella sua stanza. Nonostante *e. g.* l'avallo di Radermacher 1970, 79, una simile ricostruzione appare inaccettabile (vd. per tutti Werner 1918, 248 n.): è arduo credere che Macate si recasse come ospite nella casa di coloro che lo avessero rifiutato come sposo per la loro figlia; ma soprattutto, da Flegonte risulta chiaramente (§ 7) che Macate non aveva mai visto Filinnio – pur essendone eventualmente stato visto – prima che questa si recasse nella sua camera, e ne sapeva solo ciò che essa stessa gli raccontava.

Già meno inverosimile è che sin da viva Filinnio avesse amato Macate, ma contro la propria volontà fosse andata in sposa a Cratero – cfr. Proclo: **III.1b** e n. 2 –, per poi morire di dolore (con divergenze minimali, così Rohde 1877-1901, 177; Wendland 1911a, 34; 1911b, 5 n. 2; Collison-Morley 1912, 66). L'ipotesi, in particolare, potrebbe reggersi ammettendo (Mesk 1925, 300 n. 6; cfr. Hausrath-Marx 1913, 188s.) che l'amore di Filinnio fosse stato segreto, e che la ragazza non si fosse mai mostrata a Macate (si è appena detto che questi non poteva averla vista in vita). Anche questa ricostruzione, però, è più romantica che cogente; né è da meglio l'idea di un innamoramento in sogno dei due giovani (Werner 1918, 248 n., confrontando la storia di Carete di Mitilene cit. **III.2**, n. 1; ma lo studioso stesso respingeva l'ipotesi). Tutto considerato, resta dubbio che Filinnio avesse amato Macate già in vita, e sui suoi sentimenti da viva conviene sospendere il giudizio (cfr. anche Werner, *ibid.*; Hansen 1996, 83). Più fruttuoso è ampliare l'ottica dell'indagine e interrogarsi sui presupposti antropologici del ritorno di Filinnio come defunta.

Basilare è che la giovane fosse morta «appena sposata» (νεόγαμος: Procl., *In Plat. Remp.* II, p. 116, 5 Kr. = **III.1b**): dunque aveva certamente goduto assai poco del matrimonio. Addirittura, Filinnio potrebbe essere morta nel giorno stesso delle nozze (un *topos*: vd. appresso e n. 18, *sub* (2)), e magari prima di aver consumato il matrimonio. Soprattutto in questa ipotesi, essa sarebbe stata «né interamente donna né più fanciulla», «non ancora del tutto donna», così come altre sventurate giovani incorse in una tale sorte (cfr. risp. *EG* 505, 3 [III a. C.]; e Philipp., *Ep.* 24 Gow-Page [= *Anth. Pal.* VII, 186], 4). In ogni caso, che fosse morta poco prima o poco dopo la consumazione, Filinnio si trovava in uno *status* matrimoniale imperfetto; e ciò andava ad aggiungersi alla condizione stessa di ἄωρος, già di per sé suscettibile di generare un potenziale 'revenant'. Un complesso di circostanze metteva insomma la giovane in una posizione di 'instabilità' (cfr. *Introduzione*, § 1.1; premessa a questo cap., § 2) tale da consentirle, al momento della visita di un ospite – non necessariamente conosciuto da viva – nella casa dei suoi genitori, di impetrare dagli dèi inferi un temporaneo ritorno sulla terra, sì da godere con l'ospite stesso di almeno una parte di quanto in vita le era stato negato.

Suggestioni parziali per queste considerazioni già in Hopfner 1921, § 264; Rose 1925; Maass 1928, 7. Per *The Story of the Girl who Died on the Day of her Wedding*, motivo ampiamente diffuso a partire dall'età ellenistica, cfr. Szepessy 1972, che discute le attestazioni romanzesche (Heliod. II, 29, 3s. – e cfr. II, 1, 3; X, 16, 1 –; Apul., *Met.* IV, 33, 4 - 34, 1) e la ricca documentazione epigrammatica; sul tempo concesso a Filinnio sulla terra, vd. n. 18; per i nessi con il mito di Protesilao e Laodamia, vd. nn. 4 e 18; per l'ampia topica di epigrammi su *Death before Marriage*, vd. per tutti Kazazis 1989, 29-31.

[12] Un altro punto nodale della diegesi: Macate esibisce i pegni ricevuti per provare alla madre la 'prosaicità' della sua relazione con Filinnio, ma la logica del racconto rovescia la funzione narrativa di tali pegni, trasformandoli in altrettante, canoniche 'prove' (σημεῖα, si dice subito dopo) dell'avvenuto intervento del soprannaturale. Prove che troveranno la loro speculare e definitiva conferma nel ritrovamento dei pegni lasciati da Macate a Filinnio dentro la tomba della giovane (§ 15). Cfr. *Introduzione*, § 2.5 e nn. 378s.

[13] Il κεκρύφαλος era una sorta di retina a maglie strette, usata perlopiù dalle donne per trattenere i capelli: «legaccio della chioma» (κόμας σφιγκτήρ) lo definisce senz'altro Antip. Sidon., *Ep.* 6 Gow-Page (= *Anth. Pal.* VI, 206), 3. Cfr. in generale von Baldershofen-Netoliczka 1921.

[14] Così P (difeso da Leopardi): -ης Jacoby, seguito da Giannini. Vd. diffusamente Stramaglia 1995b, 206s.

[15] Non è casuale che Macate sia particolarmente scettico sulla possibilità di aver mangiato e bevuto con una defunta: un diffusissimo tabù antropologico prevedeva una rigida separazione fra cibo dei vivi e cibo dei morti (nonché cibo degli dèi), e grossi rischi per chi contravvenisse alla norma. «La separatezza fra i t r e m o n d i della tradizione classica (mondo di sopra, mondo degli uomini, mondo di sotto) passa appunto – e in modo non secondario – attraverso demarcazioni alimentari» (Raffaelli

1985-90, 22s., in un saggio che è ora punto di riferimento sull'intera tematica).

[16] Così P: δῆ edd., dallo Xylander (1568) in poi; cfr. però Stramaglia 1995b, 206s.

[17] L'ipotesi di Macate è tutt'altro che peregrina, poiché (anche) il mondo greco-romano conosceva bene la violazione e spoliazione di sepolcri, represse in ogni epoca: ad Atene, ad es., c'era già una legge di Solone (Cic., *De leg.* II, 26, 64); a Roma vigevano l'*actio sepulcri violati* e alcune *actiones* concorrenti (**IV.1**, n. 1). Ancora molto utile l'esemplificazione documentaria e letteraria in Rohde 1914³, 394 n. 1; 1894-1916, 673s. n. 4 e 674 n. 1; l'odierna sintesi di riferimento si deve a Klingenberg 1983; per i testi magici vd. inoltre premessa cap. IV, n. 10. Ancora Rohde (1914³, 394 n. 1), peraltro, intravide che questo passo ha i suoi nessi più stretti con il romanzo greco: ivi la spoliazione di tombe ad opera di predoni avviene regolarmente dopo il seppellimento prematuro di eroine credute morte, e rimaste chiuse in sepolcri simili a quello di Filinnio (cfr. Charit. I, 7-10; Xen. Eph. III, 7s.; qui, nn. 9 e 33; e in generale Pecere 1975, 51-53); né mancano menzioni esplicite della vendita di oro e argento (Charit. I, 7, 6), come pure di vestiti (Iambl., *Bab.* 7 [p. 22, 4-6] e fr. *29 Habrich), asportati dai sepolcri.

[18] È del tutto probabile che tre giorni fossero appunto il lasso di tempo concesso dalla 'divina volontà' a Filinnio per il suo (breve) ritorno sulla terra; cfr. del resto l'insistenza sull'esiguità del tempo a disposizione, che par di cogliere dalle parole della ragazza (Mesk 1925, 305s.), e che rientra senz'altro nella tradizione di cui in n. 4. Ma perché proprio tre giorni? Si possono chiamare in causa varie istanze, probabilmente concomitanti:

(1) il simbolismo del 3 in relazione ai morti, regolarmente operante nelle storie di fantasmi di Flegonte e Proclo/Naumachio (vd. **V.a.2a**, n. 5), così come in quel fondamentale referente mitologico per la storia di Filinnio che è la vicenda di Protesilao e Laodamia, ove il tempo concesso sulla terra al 'revenant' sono tre ore (basti Hygin., *Fab.* 103, 2; 104, 1; e cfr. n. 4);

(2) l'eventualità che Filinnio avesse impetrato dalle divinità infere il godimento di un arco di tempo equivalente ai tre giorni 'canonici' di sponsali, che le sarebbero stati negati in vita (Maass 1928, 7; per le premesse su cui poggia questa ipotesi vd. *supra*, n. 11);

(3) il noto meccanismo folclorico della 'triplicazione', che prevede diegesi imperniate sull'iterazione di un determinato atto per tre volte, la terza delle quali comporta la peripezia risolutiva (vd. la messa a punto di Fedeli 1987, 9-11).

La notizia di Proclo che Filinnio avrebbe passato con Macate «molte notti di seguito» (*In Plat. Remp.* II, p. 116, 9 Kr. = **III.1b**: πολλὰς ἐφεξῆς νύκτας) è certamente imprecisa, e andrà ascritta a 'svista' del filosofo (così da Rohde 1877-1901, 177 n. 1 in poi). D'altra parte (O. Pecere *in colloquio*), non si deve dimenticare che Proclo, coi suoi rapidi sunti, persegue intenti argomentativi che non richiedono esattezza di particolari in ciò che non risulti direttamente funzionale alla topica filosofica in discussione; ed è in quest'ottica che bisogna guardare alle imprecisioni più volte rilevabili nelle sue fugaci notazioni (cfr. anche nn. 25; 30; 32; **III.1b**, n. 11; **III.2**, n. 8).

[19] Così P: οὐδέν<α> Nauck, seguito da tutti gli editori fino a Giannini. Cfr. però Stramaglia 1995b, 208.

[20] Il rinfaccio di Filinnio è meno generico di quanto potrebbe apparire, e l'insistenza sulla «curiosità» vi svolge un ruolo centrale: non solo infatti il πολυπραγμονεῖν era stigmatizzato fin almeno da Plat., *Resp.* IV, 433a, 8s.; ma soprattutto, πολυπραγμοσύνη e περιεργία (che in ciò divennero sinonimi), così come il latino *curiositas*, invalsero gradualmente a denotare *i. a.* una «cupiditas explorandi divina inutilis, vana» (*ThlL* IV, 1490, 81s.). Emblematica fra tante la descrizione erodianea dell'imperatore Caracalla, il quale, «essendo curiosissimo, voleva non solo conoscere tutte le cose umane, ma anche curiosare in quelle di dèi e demoni» (IV, 12, 3: περιεργότατος γὰρ ὢν οὐ μόνον τὰ ἀνθρώπων πάντα εἰδέναι ἤθελεν, ἀλλὰ καὶ τὰ θεῖά τε καὶ δαιμόνια πολυπραγμονεῖν; e cfr. le epitomi di Cass. Dio LXXV [LXXVI], 13, 2 su Settimio Severo).

Un simile processo evolutivo si generalizzò nel mondo cristiano, che sulla scia di *Act. apost.* 19, 19 (περίεργα = 'arti magiche') giunse ad una connessione sempre più stretta fra 'curiosità' e magia (in ambito latino cfr. *ThlL* IV, 1490, 81 - 1491, 76; in ambito greco περιεργία, περίεργος etc. divennero senz'altro 'magia', 'mago' etc.: cfr. Sophocles, 875, s. vv.; Lampe, 1065, s. vv. [6]; e più in generale, in un'ottica diacronica complessiva, Mette 1956, 232-234; Labhardt 1960, 210ss., spec. 219s.; Scobie 1975, 80-82; Parássoglou 1976, 268s.; Newhauser 1987; Bös 1995, 12ss. e *passim*; vd. inoltre *infra*). Ancora più importante è però qui notare come la 'curiosità', in quanto atteggiamento che porta gli uomini a incrociare sconsideratamente le vie occulte del soprannaturale, trovò esplicita stigmatizzazione nella legislazione anti-magica romana: cfr. in particolare la prevenzione della «pericolosa curiosità» (ἐπισφαλὴς περιεργία) di chi ricorre a indovini e ciarlatani, in PCollYoutie 30 = *SB* XIV, 12144, 4 (circolare del prefetto d'Egitto contro ciurmatori di ogni genere; 198/9 d. C.); e il severo monito: *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas*, in *Cod. Theod.* IX, 16, 4 = *Cod. Iust.* IX, 18, 5 (editto di Costanzo II contro ogni forma di magia e divinazione; 25 gennaio 357).

Queste testimonianze più o meno tardive rappresentano per certi aspetti una formalizzazione di quell'antica concezione per cui, ad un mortale anche ben intenzionato, porterebbe male sorprendere e interrompere «a supernatural being who is engaged in supernatural business» (cfr. Hansen 1996, 74s., che cita Ps.-Hom., *Hymn. Dem.* 231ss.; Apoll. Rh. IV, 865-879; inoltre **V.c.1**, n. 9). Ed in rapporto a Flegonte, si può insomma affermare che:

(1) la 'curiosità' di cui Filinnio taccia i genitori acquista pieno significato proprio e solo se se ne proiettano i contorni sulla specifica tradizione, sin qui delineata, della negatività e pericolosità di un interesse troppo vivo dei mortali verso il soprannaturale;

(2) l'aleggiare in Flegonte di un tale motivo istituisce un'ulteriore consonanza con Apuleio, che proprio alla *curiositas* magico-religiosa assegnò un ruolo primario nel suo romanzo, e anzi diede un impulso probabilmente decisivo, in ambito latino, alla

successiva specializzazione del termine in senso magico (alla vastissima bibl. in materia, che è importante per l'intera tematica della 'curiosità' nel mondo classico, si risale attraverso Wlosok 1969, 71 n. 1; DeFilippo 1990, 472 nn. 3-5 e *passim*; Hijmans [*et al.*] 1995, 362s.).

[21] P conserva a questo punto in margine l'irritata reazione di un tardo scoliasta: ὦ τοῦ ψεύδους καὶ τῆς ματαιότητος τοῦ συγγραφέως («Che menzogna e che vacuità, in questo scrittore!»; cfr. Giannini [1966], appar. *ad loc.*).

[22] In modo del tutto analogo ridiventano cadaveri, appena terminata la loro arringa, Gabieno in Plin., *N. h.* VII, 53, 179 = **V.b.1**; Buplago in Phleg., *Mir.* 3, 5 = **V.b.2**; sul motivo di fondo vd. **V.b.1**, n. 13.

[23] Cfr. *Mir.* 2, 6 = **V.a.2a**: εἰς ἀνηκέστους συμφορὰς.

[24] Comincia qui la seconda macrosequenza del racconto (§§ 12-18), che, come ha mostrato compiutamente Mesk 1925, 303-305 e *passim*, si avvale di tre tecniche elementari (ritardamento dell'azione; graduazione degli eventi; parallelismi interni) per perseguire due direttrici di fondo: (I) proiezione sul piano pubblico di una sequenza di eventi omologa a quella che nella prima parte (§§ 1-12) si era svolta 'in privato', nella casa di Demostrato; (II) introduzione di motivi che saranno poi caratteristici di *Mir.* 2 = **V.a.2a**; 3 = (in parte) **V.b.2**. In relazione alle direttrici (I)-(II), le rispondenze diegetiche (quelle linguistiche più notevoli saranno segnalate di volta in volta nelle note) fra la seconda macrosequenza e la prima possono schematizzarsi agevolmente.

(I):

a. sconvolgimento di fronte ad un evento straordinario (12: dell'intera Anfipoli ~ 2s.: della nutrice);
b. annuncio di tale evento ad un personaggio 'cruciale' (12: Ipparco ~ 2-4: Carito [e Demostrato]);
c. intervento attivo di quel personaggio (13ss.: Ipparco ~ 4ss.: Carito [e Demostrato]);
d. deliberazione mattutina (14 ~ 6-9);
e. constatazione dell'avvenuto intervento del soprannaturale attraverso – fra l'altro – pegni/σημεῖα (15 ~ 7s.; e cfr. n. 12);
f. susseguente, ulteriore sconvolgimento (16 ~ 8s.);
g. riprova definitiva dell'avvenuto intervento del soprannaturale (16 ~ 11; e vd. n. 30).

A questo punto, con la seconda deliberazione pubblica (17), entra in gioco più specificamente la direttrice (II):

a. assemblea in due riprese, o comunque scandibile in più momenti (1, 14 + 17 ~ 2, 4 + 5-10 + 11s. ~ 3, 8-11 + 12; e cfr. la pur singola assemblea in 3, 5);
b. intervento di indovini (1, 17 ~ 2, 4);
c. esortazione a bruciare e/o escludere dai confini la fonte di contaminazione (1, 17 ~ 2, 4 ~ 3, 5);
d. sacrifici purificatorî conclusivi (1, 17s. ~ 2, 7 [solo proposti] ~ 3, 5).

Il senso globale della 'messa in pubblico' del παράδοξον (I), con conseguente

ricorso alle tecniche di cui *sub* (II), è chiaro da tempo (Wendland 1911a, 34; Mesk 1925, 304; Hansen 1989, 104s.): si tratta di un apparato probatorio, volto a conferire autenticità al narrato attraverso un ampliamento smisurato del numero dei testimoni (sul *topos* vd. *Introduzione*, n. 365), e con il suggello della forma epistolare (appresso, n. 25); in altri termini, un'elaborata risposta al consueto problema della 'prova dei fantasmi' (*Introduzione*, § 2.5).

[25] Come anticipato in n. 1, sappiamo da Proclo (*In Plat. Remp.* II, p. 116, 15-17 Kr. = **III.1b**) che questo *ego* è un tale Ipparco, magistrato macedone di Anfipoli, che scrive ad un suo superiore di nome Arrideo, affinché informi a sua volta – ove lo ritenga opportuno – il re Filippo II (cfr. **III.1b**, n. 3). Proclo invero oblitera l'*iter* gerarchico dei tramiti epistolari, che è sancito da Flegonte (§ 18): ma ciò è stato spiegato, da Rohde in poi, con la deliberata stringatezza che contraddistingue i sunti del filosofo (cfr. Rohde 1877-1901, 178s.; *supra*, n. 18).

Identificare storicamente Ipparco è pressoché impossibile: dal racconto emerge come una sorta di prefetto cittadino di basso rango (πολιτάρχης: Wendland 1911b, 7), difficilmente accostabile all'Ipparco di Eretria che Filippo II mise a capo della sua città, in età avanzata, nel 342 (così invece – pur con qualche dubbio – Festugière 1970, III, 60 n. 3; sul personaggio vd. Sundwall 1913). Quanto ad Arrideo, il candidato più probabile (è la prima – e unica sostenibile – delle due ipotesi *in addendis* di Rohde [1877-]1901, 178 n. 2) resta il generale macedone che portò il cadavere di Alessandro all'oasi di Ammone, e svolse poi un certo ruolo nelle guerre dei diadochi (Berve 1926, II, 80 [n° 145]); è vero che il personaggio sembra essersi affermato solo verso la fine del regno di Alessandro (Festugière 1970, III, 60 n. 3): ma come si vedrà fra breve, agli anni di Alessandro – piuttosto che a quelli di Filippo – sembrano riportare anche Cratero e Fila/Filinnio. Assai meno plausibile è che il nostro Arrideo fosse il fratellastro di Alessandro (ipotesi iniziale di Rohde: 1877[-1901], 174), semi-infermo di mente, che regnò nominalmente come Filippo III (sul personaggio vd. Martin 1983 e spec. Greenwalt 1984; per la cronologia poi Bosworth 1992). In ogni caso, i referenti storici hanno valore relativo: siamo chiaramente di fronte ad una falsificazione epistolare che affonderà le sue radici in quell'epoca tardo-ellenistica, che diede vita e garantì ampia affermazione all'epistolografia pseudoepigrafa muovendo dai circuiti scolastici (sintesi recenti: Speyer 1971, 21-23; 79-81; Merkelbach 1977², 48s.; 71; e soprattutto Holzberg 1994; specifico sugli usi scolastici Stramaglia 1996b, 106-127; Hansen 1996, 67 ipotizza addirittura che *Mir.* 1s. fossero in origine «Exercises on a set theme», e Delcroix 1996, 433 si domanda se l'intero Περὶ θαυμασίων non fosse uno «schoolbook for rhetorics»; vd. però appresso).

Nella sua forma attuale il Περὶ θαυμασίων reca tracce di travestimento epistolare solo per il cap. 1, ma nella fonte dell'operetta tale cornice esisteva di sicuro per il cap. 2 (cfr. Procl., *In Plat. Remp.* II, p. 115, 13-15 Kr. = **V.a.2b**), forse anche per il cap. 3 (ipotesi corrente da Rohde 1877-1901, 184s. in poi). Questo connubio fra *mirabilia* e forma epistolare riconduce invero non tanto alla tradizione retorico-proginnasmatica (Mesk 1925, 310s.; poi Hansen e Delcroix, citt.), quanto piuttosto alle

lettere fittizie di argomento favoloso ('Wunderbriefe') – accostabili semmai alla ἱστορίη ionica di uno Ctesia (Merkelbach 1977², 55) – che rappresentano uno dei filoni di quel vero e proprio 'Briefroman' ellenistico su Alessandro, che Merkelbach ha riconfigurato a sua volta come una delle due grandi fonti del cd. *Romanzo di Alessandro* dello Ps.-Callistene (cfr. Merkelbach 1977², 55-72; nella sua forma attuale, il *Romanzo* pare databile attorno al 300 d. C.).

Proprio in questi 'Wunderbriefe', variamente imperniati su Alessandro e le sue imprese, andranno ricercati i referenti più immediati al ruolo della cornice epistolare nelle storie straordinarie di Flegonte e Proclo. Ciò è tanto più plausibile per la storia di Filinnio, in quanto almeno due dei suoi protagonisti risultano coinvolti in altra analoga letteratura pseudo-storica (e, per ciò stesso, pronta a stravolgere figure storiche a fini narrativi). Da Proclo (**III.1b**) apprendiamo infatti che Filinnio era andata in sposa a Cratero: ed è difficile non identificare in Cratero il celebre generale di Alessandro (su cui Heckel 1992, 107-133), così come è agevole scorgere in Filinnio un'allusione a quella Fila, che di Cratero fu realmente moglie – in seconde nozze – (**III.1b**, n. 2). Ebbene, proprio Cratero passava per autore di una lettera alla madre, in cui narrava dei παράδοξα incontrati durante la marcia di Alessandro fino al Gange (cfr. Strab. XV, 1, 35 = *FGrHist* 153 F 2); quanto a Fila, essa è la destinataria della lettera che funge da (terzo) racconto-cornice nel romanzo di Antonio Diogene: un racconto-cornice che ha ambientazione appunto macedone, con la presa di Tiro da parte di Alessandro (cfr. Phot., *Bibl.* 166, 111a, 41 - 111b, 31 = II, pp. 147s. H.; Heckel 1987); e forse Antonio Diogene trasse a sua volta quel racconto-cornice da un carteggio apocrifo tra Fila ed il suo primo marito Balacro (Badian 1988). In tanta pseudo-storia poco importa, in rapporto a Flegonte e Proclo, che nella realtà Cratero e Fila si sposarono nel 322 a. C.: cioè più tardi della morte di Filippo II (336), sotto il cui regno appare ambientata la storia di Filinnio (vd. n. 1 e qui sopra; ipercritico Festugière 1970, III, 60 n. 3)...

È comunque opportuno precisare che relazioni e p i s t o l a r i su ἐπιφάνειαι e sim. sono documentate anche s t o r i c a m e n t e in età ellenistica. Un buon es. lo offre la raccolta di epifanie di Atena nella cd. *Cronaca di Lindo*, redatta nel 99 a. C. (*FGrHist* 532 F 1; cfr. *Introduzione*, § 2.1.1). Il compilatore Timachida attinge «dalle lettere e dagli archivi ufficiali» (A 6s.: ἔκ τε τῶν | ἐπ]ιστολῶν καὶ τῶν χρη-ματ[ισμῶν), e cita ben 21 ignoti cronisti locali, spesso con la formula ἐν τῷ ἐπιστολῷ.

[26] Così P: προσηγγέλ<θ>η Hercher, seguito poi da tutti gli editori fino a Giannini. Cfr. però Wendland 1911b, 10 n. 1, e diffusamente Stramaglia 1995b, 208.

[27] Il timore di una sommossa appare storicamente giustificato: la piazzaforte tracia di Anfipoli sullo Strimone fu presa da Filippo II di Macedonia nel 357 a. C., e ancora per parecchi anni il possesso della città fu più volte contestato ai Macedoni (vd. ad es. Bengtson 1969⁴-85, II, 60s.).

Più in generale, è noto che l'intervento dello Stato a fronte del verificarsi di prodigi, fosse esso più (Roma) o meno (Grecia) sistematico, era volto fra l'altro a neutralizzare con cerimonie purificatorie la potenziale carica destabilizzante dei prodigi

stessi, che in quanto tali turbavano l'ordine costituito in t u t t e le sue forme, e difatti erano spesso interpretati come segni di imminente sedizione. Sulla questione, e sulla testimonianza offerta in proposito da Flegonte, vd. **V.a.2a**, nn. 14 e 17.

[28] Con l'età ellenistica i teatri divennero sempre più il luogo consueto di adunanza nelle città greche. Cfr. Hansen 1996, 76 e relativi rinvii.

[29] [τῶν] edd. tranne Keller e Jacoby. Ma τὰ κατὰ μέρος = 'i particolari': cfr. § 18, e in dettaglio Stramaglia 1995b, 208s.

[30] Sulla base delle più ampie rispondenze con la storia di Amore e Psiche e il suo retroterra folclorico (vd. n. 2), particolarmente indicativo risulta il parallelismo istituito da W. F. Hansen (1980, 75; 1996, 79-82) fra questa investigazione sotterranea della tomba di Filinnio e le discese agl'inferi che figurano in alcuni notevoli referenti folclorici. Vi si può aggiungere la catabasi di Psiche in Apul., *Met.* VI, 20; ma ancor più (Kerényi 1927, 11 e n. 51), ispezioni di tombe come quelle in Charit. III, 3, 4 o *Ev. Luc.* 24, 11, compiute anch'esse per ἀπιστία verso eventi straordinari (cfr. Procl., *In Plat. Remp.* II, p. 116, 14 Kr. = **III.1b**).

Se peraltro esistette davvero una versione 'originaria' della storia di Filinnio (n. 1), a scendere nella tomba dovevano essere lì non le autorità cittadine, che fanno parte della sovrastruttura probatoria di cui si è detto (n. 24), bensì i parenti stessi della ragazza. Wendland 1911b, 11, che per primo avanzò l'ipotesi, volle trovarne conferma in Proclo, il quale parla effettivamente degli οἰκεῖοι di Filinnio (*In Plat. Remp.* II, p. 116, 13s. Kr. = **III.1b**). Questo richiamo però non convince, benché l'assunto di Wendland resti in sé valido: Proclo mostra per il resto di presupporre l'intervento delle a u t o r i t à di Anfipoli nella vicenda, sicché converrà pensare (Mesk 1925, 303s.) che egli abbia qui chiamato in causa gli οἰκεῖοι per un ennesimo *lapsus* (vd. n. 18), propiziato magari da quanto si legge in *Mir.* 1, 15.

[31] Così P: <ἐπ>εγεγόνει Nauck, e con lui tutti gli editori successivi. Cfr. però Stramaglia 1995b, 209.

[32] Alla luce di quanto segue nel testo, la precisazione si può così esplicitare: stante il lasso di tempo relativamente breve intercorso dalla morte di Filinnio (meno di sei mesi, appunto), della ragazza ci si aspettava di trovare sul letto funebre ancora il σῶμα (- i suoi resti), e non – come per i «defunti di più antica data» – le sole ossa.

Anche a questo punto Proclo commette probabilmente una piccola 'svista' (Rohde 1877-1901, 177 n. 1): a suo dire, Filinnio sarebbe tornata in vita «al sesto mese dopo la morte» (*In Plat. Remp.* II, p. 116, 6 Kr. = **III.1b**).

[33] Dalla descrizione di Flegonte s'inferisce che Filinnio era stata collocata in una cd. 'tomba a camera': una tipologia sepolcrale prettamente macedone, attestata dal IV a. C., che prevedeva la deposizione del cadavere non in una bara, ma su una κλίνη scoperta in una stanza sotterranea (καμάρα, appunto). Il riferimento a una sepoltura di questo genere, di cui l'archeologia ci ha restituito splendidi esempi a Verghina e altrove (panoramica in Andronikos 1993), fu notato già da Rohde 1914³ (1876¹), 391 n. 2; Wendland 1911b, 10s. valorizzò poi il dato come garanzia dell'originarietà della *facies* macedone nella nostra storia.

Interessanti sono peraltro i nessi ancora una volta istituibili con il romanzo greco: tombe del tutto analoghe compaiono in Caritone (I, 7-10), Senofonte Efesio (III, 7s., e spec. 7, 4; cfr. già Rohde 1914³, *ibid.*) e Giamblico (*Bab.* 6s. [pp. 20, 1 - 22, 6] e frr. *24-*29 H.), e in tutti e tre i casi tali tombe risultano associate a due motivi che quegli stessi contesti condividono con Flegonte: morte presunta dell'eroina e spoliazione di sepolcro (n. 17).

[34] Così P: Giannini segue Nauck e Hercher nel correggere – fuori luogo – in μεταλλάξαντες. Cfr. Stramaglia 1995b, 209.

[35] Illuminante – benché faccia riferimento a Roma – Plin., *N. h.* XXXIII, 4, 12: *etiam nunc sponsae muneris vice ferreus anulus mittitur, isque sine gemma.* La testimonianza di Flegonte propizia due riflessioni:
(1) il motivo dell'anello di ferro come pegno alla fidanzata ha evidentemente obliterato l'altro della repulsione dei fantasmi per il ferro (cfr. Mesk 1925, 301 n. 7; sulla credenza vd. **IV.2**, n. 22): un interessante esempio di elisione di *topoi*, quale raramente è dato riscontrare con tanta chiarezza nel racconto fantastico antico;
(2) la presenza di un anello come pegno di un fidanzamento ultraterreno, con le funeste conseguenze che ciò comporta (n. 47), fa del nostro passo un pur lato antecedente – non so se mai notato – ad una storia celeberrima, attestata per la prima volta in Guglielmo di Malmesbury (1080-1142 ca.: *Gest. reg. Angl.* II, 205 [pp. 256-258 Stubbs]) e più volte ripresa dai moderni: la storia del legame esiziale che un giovane sconsiderato – un patrizio romano, in Guglielmo – viene a stringere con una statua, mettendole al dito un anello (fondamentale adesso Bettini 1992, 154-157; 159s. nn. 37 e 40: *Il legame d'anello*).

La «prominence of rings» nella storia di Filinnio è significativa anche in rapporto ai referenti folclorici del racconto: cfr. Hansen 1996, 82.

[36] ὅπερ Struve e Hercher: ἅπερ P Giannini. Decisivo il confronto con § 7: τόν τε δακτύλιον τὸν χρυσοῦν, ὃν ἔλαβεν παρ' αὐτῆς, καὶ τὴν στηθοδεσμίδα, ἣν ἀπολελοίπει τῇ πρότερον νυκτί. Hercher 1876, 364 sottolineava il parallelismo l i n g u i s t i c o fra le due pericopi, ma i riscontri c o n t e n u t i s t i c i sono altrettanto manifesti: in entrambi i contesti vi è infatti una distinzione fra i due oggetti di volta in volta menzionati e, dopo il secondo oggetto, una precisazione cronologica. Ciò lascia arguire che i due amanti si fossero dati a vicenda u n pegno dopo c i a s c u n a notte passata insieme. Dunque, dopo la prima notte Filinnio e Macate dovevano essersi scambiati rispettivamente la fascia pettorale e la coppa placcata in oro (cfr. per l'una § 7: τῇ πρότερον νυκτί, detto subito dopo la seconda notte; per l'altra § 15: τῇ πρώτῃ τῶν ἡμερῶν); dopo la seconda notte, l'anello d'oro (§ 7) e quello di ferro (§ 15; n. 35). La terza notte, naturalmente, lo scambio di pegni non aveva avuto luogo perché il 'rendez-vous' amoroso era stato interrotto (§§ 11s.). Cfr. Stramaglia 1995b, 209s.

[37] È merito di Hopfner 1921, § 262 aver additato una spiegazione *in nuce* di questo strano spostamento di Filinnio dal letto, su cui era rimasta distesa (§ 12), al pavimento. La ragazza avrebbe «also ins Grab zurückkehren wollen»: vale a dire, questo

nuovo colpo di scena si potrà interpretare come un ulteriore segno della volontà, chiaramente manifestata da Filinnio dopo essere stata scoperta, di ritornare «nel luogo assegnato(le)» (§ 11), cioè nella tomba → agl'inferi (sul contatto con la terra come 'tensione' verso gl'inferi vd. ora Cantarella 1991, 181). Ciò non toglie, naturalmente, che sul piano della logica del racconto questo non sia che un ennesimo meccanismo di 'prova del fantasma': cfr. nn. 12; 24; 39.

[38] Così P: Πανικοῦ Maass, seguito da Giannini (πα-). Cfr. Stramaglia 1995b, 210.

[39] La presentazione a mo' di *deus ex machina* e le prerogative fuori dell'ordinario configurano Illo (indovino non altrimenti noto, e non registrato in Kett 1966) come un tipico θεῖος ἀνήρ, che interviene risolutivamente nel momento in cui il peggio pare ormai inevitabile. Per un inquadramento in questo senso del personaggio, nell'ambito della vicenda-tipo dell'‘amante fantasma', vd. premessa a questo cap., § 3. Significativo inoltre il riscontro con Ps.-Luc., *Asin.* 55: nel presentarsi dinanzi al governatore della provincia, Lucio riferisce fra l'altro che suo fratello è μάντις ἀγαθός, e secondo Werner 1918, 250 questa minuta precisazione sarebbe elemento di 'Beglaubigungsapparat' al pari dell'analoga, e ancor più dettagliata specificazione: οὐ μόνον -- κομψός in Flegonte. A questo proposito, Hansen 1996, 77 suggerisce che nel nostro passo sia da intendere μάντις = τερατοσκόπος, 'interprete di prodigi', in base al confronto con *Mir.* 2, 4 = **V.a.2a** (vd. ivi, n. 13): θύτας τε καὶ τερατοσκόπους.

Su altro versante, la collaborazione che un'autorità religiosa come Illo viene ad instaurare con le autorità magistratuali di Anfipoli, nell'allestimento di complessi rituali pubblici (cfr. *infra* nel testo), rientra in una prassi ben illustrata da Gschnitzer 1989.

[40] Così P: ὁ νομιζόμενος Hemsterhuys, seguito da tutti gli editori moderni fino a Giannini. Cfr. però Stramaglia 1995b, 210s., sulla scia di alcune pagine dimenticate di G. H. Schaefer.

[41] La prescrizione ha finalità ad un tempo catartiche e profilattiche. Esempio celebre – non sfuggito a Struve 1826-54, 462 – è Soph., *Oed. Col.* 399ss.: i Tebani si preoccupano che l'ormai immondo Edipo sia bandito e sepolto fuori dai confini del paese, onde evitare contaminazione dalla sua tomba (cfr. pure 784-790); per qualche altro buon riscontro vd. Theocr. 24, 88-102 (García Teijeiro - Molinos Tejada 1994, 278s.); Aelian., *Var. hist.* IV, 7; il passo di Malala cit. premessa cap. V, n. 8; e anche **V.a.2a**, n. 17. Non so tuttavia se, in Flegonte, l'idea di 'chiusura' nel sepolcro suggerita da κατακλείειν alluda davvero all'uso di 'bloccare' le tombe con opportune cerimonie, per impedire ai defunti in esse sepolti di tornare fra i vivi (Maass 1928, 7 n. 1; sulla credenza cfr. **IV.2**, n. 22).

[42] Pur restando nel campo delle ipotesi, si può ragionevolmente assumere che Ermes Ctonio venga chiamato in causa in quanto psicopompo, e dunque coinvolto nel passaggio agli (/ritorno dagli) inferi dell'anima di Filinnio; le Eumenidi, invece, andranno placate per prevenirne un intervento vendicatore a fronte del 'torto' subito dalla giovane.

[43] Ho argomentato per questa espunzione in Stramaglia 1995b, 210-212.

[44] Data la finalità specifica di questi ulteriori sacrifici, converrà pensare che Ermes e Ares vengano propiziati per garantire gli aspetti rispettivamente civili/commerciali e bellici della cosa pubblica (particolarmente incerta ad Anfipoli: n. 27); quanto all'indirizzo a Zeus Xenio, la specificazione sarà connessa alla condizione di ospite/forestiero (ξένος) della persona che aveva 'catalizzato' lo scatenarsi dell'apparizione straordinaria, cioè appunto Macate.

[45] Così P: αὐτοῦ Hercher, seguito fra l'altro da Giannini. Cfr. Stramaglia 1995b, 212.

[46] Così P: παρεγένετο Nauck, seguito dagli editori successivi fino a Giannini. Cfr. Stramaglia 1995b, 212s.

[47] Per aver avuto rapporti con una defunta, un 'doppio' spettrale, Macate era ormai ineluttabilmente 'votato' alla morte (cfr. premessa a questo cap., § 1; e già Wendland 1911b, 6 n. 1, cui Hansen 1996, 77 aggiunge un riscontro dal folclore inglese). D'altronde, Artemidoro chiarisce più volte che sognare unione sessuale con un morto prefigura morte: cfr. *Onir.* I, 79 (p. 92, 19-26 Pack); e soprattutto I, 80: «Unirsi a un morto, uomo o donna, a eccezione della madre, della sorella, della moglie o dell'amante, ed essere posseduti da un morto è molto sfavorevole» (p. 98, 3-5 P.: Νεκρῷ δὲ μιγῆναι καὶ ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ πλὴν μητρὸς καὶ ἀδελφῆς καὶ γυναικὸς καὶ ἐρωμένης καὶ τὸ περανθῆναι ὑπὸ νεκροῦ πάνυ ἄτοπον [trad. Del Corno]). Un'ulteriore conferma giunge da una storia di Partenio (31), che presenta alcune omologie significative con il racconto di Flegonte: dopo aver avuto rapporti necrofili con un' i g n o t a naufraga di grande bellezza, il giovane Dimoete viene presto privato dell'oggetto della sua passione dall'inarrestabile decomporsi del cadavere. Erige allora una tomba grandiosa in onore della defunta: ma, «non liberato in questo modo dalla sua passione, si sgozza sulla tomba» (§ 2: οὕτως μὴ ἀνιέμενον <ὑπὸ> τοῦ πάθους ἐπικατασφάξαι αὑτόν).

Contro l'*opinio communis* Maass 1928, 7 n. 1 intendeva: ὑπ' ἀθυμίας ἑαυτὸν ἐξήγαγεν τοῦ ζῆν come un'elaborata perifrasi per significare che Macate fosse «morto di dolore», senza alcuna allusione a un suicidio. Ma la formula di Flegonte ricorre identica o assai simile, a designare incontestabili suicidi, in luoghi come Plut., *De comm. not. adv. Stoic.* 33, 1076b (ἐξάγειν τοῦ ζῆν ἑαυτόν); Diog. Laert. VII, 130 (ἐξάγειν ἑαυτὸν τοῦ βίου); Id., *Anth. Pal.* VII, 95, 3s. (αὐτὸν ἐξάγειν βιότου). Cfr. van Hooff 1990, 245.

[48] Per la cornice epistolare vd. n. 25.

III.1b Proclus, *In Platonis Rempublicam commentarii* II, p. 116, 2-17 Kroll*

Καὶ τὸν κολοφῶνα τούτων[1] ὑπάρχειν Φιλίννιον[2] κατὰ τοὺς Φιλίππου βασιλεύσαντος χρόνους[3]. Εἶναι δὲ αὐτὴν θυγατέρα Δημοστράτου καὶ Χαριτοῦς τῶν Ἀμφιπολιτῶν νεόγαμον[4] τελευτήσασαν· ἐγεγάμητο δὲ Κρατερῷ[5]. Ταύτην δ' οὖν ἕκτῳ μηνὶ μετὰ τὸν θάνατον[6] ἀναβιῶναι καί τινι νεανίσκῳ Μαχάτῃ, παρὰ τὸν Δημόστρατον[7] ἀφικομένῳ ἐκ Πέλλης τῆς πατρίδος, λάθρᾳ συνεῖναι διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν ἔρωτα[8] πολλὰς ἐφεξῆς νύκτας[9] καὶ φωραθεῖσαν αὖθις ἀποθανεῖν, προειποῦσαν κατὰ βούλησιν τῶν ὑποχθονίων δαιμόνων αὐτῇ ταῦτα πεπρᾶχθαι[10], καὶ ὁρᾶσθαι πᾶσι νεκρὰν ἐν τῇ πατρῴᾳ προκειμένην οἰκίᾳ· καὶ τὸν πρότερον αὐτῆς δεξάμενον τὸ σῶμα τόπον ἀνορυχθέντα[11] κενὸν ὀφθῆναι τοῖς οἰκείοις[12], ἐπ' αὐτὸν ἐλθοῦσιν δι' ἀπιστίαν τῶν γεγονότων· καὶ ταῦτα δηλοῦν ἐπιστολὰς τὰς μὲν παρὰ Ἱππάρχου[13], τὰς δὲ παρὰ Ἀρριδαίου[14] γραφείσας τοῦ τὰ πράγματα τῆς Ἀμφιπόλεως ἐγκεχειρισμένου πρὸς Φίλιππον.

III.1b Proclo, *Saggi sulla* Repubblica *di Platone* II, p. 116, 2-17 Kroll*

E il culmine di questo genere di racconti[1] è costituito dalla storia di Filinnio[2], ambientata al tempo in cui regnò Filippo[3]. Si tratta della figlia di Demostrato e Carito, di Anfipoli, deceduta poco dopo le nozze[4] (era andata sposa a Cratero[5]). Costei dunque, al sesto mese dopo la morte[6], ritorna in vita e, con un giovane di nome Macate – giunto presso Demostrato[7] dalla città natale Pella –, intrattiene rapporti intimi di nascosto, per via dell'amore che nutre per lui[8], per parecchie notti di seguito[9]; scoperta, muore di nuovo, dopo aver proclamato di avere agito in questo modo in conformità al volere delle divinità infere[10]. Tutti la vedono giacere morta nella casa paterna; e quando, poiché increduli dell'accaduto, i familiari[12] si recano nel luogo che aveva precedentemente accolto il suo corpo, quel luogo viene da essi dissotterrato[11], ma si constata che è vuoto. La vicenda è raccontata in alcune lettere: l'una scritta da Ipparco[13], l'altra da Arrideo[14] – cui era demandata l'amministrazione di Anfipoli – a Filippo.

* Ed.: Kroll 1901a.

Bibl.: Per un primo quadro d'insieme su Proclo (410 o 412-485 d. C.) e sulla sua vastissima produzione, cfr. oggi Reale 1989 e Siorvanes 1997. Per i *Saggi* sulla *Repubblica* di Platone è fondamentale la traduzione annotata di Festugière 1970; vd. inoltre *Introduzione*, § 2.2.1.

[1] *Sc.* di una lunga serie di storie di false morti, 'risurrezioni', etc. (II, pp. 113, 6ss. Kr.; e cfr. **V.a.2a**, n. 5; **V.a.2b**, n. 1). Per il senso di espressioni come κολοφὼν τοῦ λόγου e sim., oltre a *LSJ*, 974 [I] cfr. *App. prov.* II, 15 (*CPG* I, pp. 396s.).

[2] Φιλίννιον porta un tipo di nome piuttosto comune in contesti macedoni (cfr. Tataki 1993, 193s.), ma il personaggio non sembra altrimenti noto. È possibile tuttavia che dietro questa figura si celi «in halber Erinnerung» (Rohde 1877-1901, 185) quella Fila, figlia di Antipatro, che fu moglie del generale Cratero dal 322 al 321 a. C. – anno della morte in battaglia del condottiero (per le incongruenze cronologiche fra queste date e l'epoca del presunto svolgimento della storia di Filinnio vd. **III.1a**, n. 25). Depone per l'accostamento, oltre a quanto osservato in **III.1a**, *ibid.*, l'enorme fama di cui Fila godé ai suoi tempi: Diodoro (XIX, 59, 4-6) ce ne dà ampia testimonianza, e dalla *Suda* (A 3745) sappiamo che il poeta Arato di Soli dedicò alla donna alcuni epigrammi (sul personaggio resta basilare Wehrli 1964; vd. poi Simonetti Agostinetti 1991, 83s.; e la bibl. in Heckel 1992, 129 n. 351). Convince assai meno l'idea di Hansen 1996, 72 che il nome di Filinnio volesse richiamare, oltre a Fila, anche Filinna di Larissa, madre del fratellastro di Alessandro Arrideo (sul quale **III.1a**, n. 25).

[3] Con ogni probabilità si tratta di Filippo II di Macedonia (359-336). L'unico a dubitarne è stato Ferrary 1988, 261 n. 120, secondo cui si potrebbe pensare altrettanto bene a Filippo V (221-179). Questa datazione bassa appare tuttavia poco persuasiva: non è compatibile con le probabili reminiscenze di Cratero (**III.1a**, n. 25) e Fila/Filinnio (qui, n. 2); e si confà meno al quadro di Anfipoli di cui in **III.1a**, n. 27.

[4] Un dettaglio importante: cfr. premessa a questo cap., § 3 e n. 35; **III.1a**, n. 11.

[5] Quasi certamente il celebre generale di Alessandro: cfr. ancora **III.1a**, n. 25.

[6] Lieve 'imprecisione' di Proclo: **III.1a**, n. 32.

[7] Δαμ- Kroll, seguendo il *codex unicus* P = [Firenze, Bibl. Laur., 80, 9 +] Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vat., gr. 2197 (su cui *Introduzione*, § 2.4.3 e n. 347). Subito prima il codice riportava però: Δημ- , come sempre in Flegonte, e su tale base ho qui uniformato. Si potrebbe essere tentati di supporre che la grafia originaria fosse appunto Δαμόστρατος, con la forma dorica propria del dialetto macedone; ma si consideri che l'ospite da Pella, in Flegonte come in Proclo, è Μαχάτης, non -τας. Converrà dunque pensare che le nostre fonti riflettano adattamenti nella grafia dei nomi propri (cfr. **III.1a**, n. 3; Stramaglia 1996c). In ogni caso, dell'effettiva sussistenza di una discrepanza ortografica (Δημ- /Δαμ-) nel codice di Proclo mi sono accertato attraverso ispezione autoptica, nonostante la difficile leggibilità del punto in questione (Vat. gr. 2197, f. 57*v*.).

[8] Per le possibili ricostruzioni della genesi di questo amore cfr. **III.1a**, n. 11.

[9] 'Imprecisione' di Proclo: **III.1a**, n. 18.

[10] Su ciò vd. **III.1a**, n. 4.

[11] Propriamente vi era stata una discesa nel sepolcro di Filinnio – una 'tomba a camera' macedone, come si è visto (**III.1a**, n. 33) –, non un suo dissotterramento (cfr. qui ἀνορύσσω). Con un'ennesima 'imprecisione', evidentemente, Proclo «assimilates the story to what was, for him, more familiar practice» (Hansen 1996, 76).

[12] Con ogni probabilità, 'imprecisione' di Proclo: **III.1a**, n. 30.

[13] Sul personaggio, e sul travestimento epistolare della narrazione, cfr. **III.1a**, nn. 1 e 25.

III.2 PMich inv. 5 (Pack² 2636) + PLitPalauRib 26*

PMich inv. 5 (Pack² 2636)

ʿ(...)[1] || στήσεται[2]· κἂν σελήνῃ κε|λεύσω, καταβήσεται[3]· κἂν | κωλῦσαι[4] θελ[ή]σω τὴν ἡμέ|ραν, ἡ νύξ μοι μενεῖ· κἂν || δεηθῶμεν πάλιν ἡμέ|ρας, τὸ φῶς οὐκ ἀπελεύσε|ται· κἂν πλεῦσαι θελήσω | τὴν θάλατταν, οὐ δέομαι | νεώς[5]· κἂν δι᾽ ἀέρος ἐλθεῖν, || κ̣ο̣ῦφισθήσομαι[6]. Ἐρωτικὸν[7] | μόνον οὐχ εὑρίσκω φάρ|μακον, οὐ ποιῆσαι δυνάμε|νον, οὐ παῦσαι δυνάμενον· | ἡ γῆ γάρ, φοβουμένη τὸν || θεόν, οὐ φέρει. Εἰ δέ τις ἔχει | καὶ δίδωσιν, αἰτῶ, δέομαι· | «Δότε· πιεῖν θέλω, χρίσασθαι | θέλω». Φαίνεσθαί[8] σου τῇ θυ|γατρὶ καλὸν εἴδωλον λέ||γεις, καὶ τοῦτό σ̣ο̣ι παράδο|ξον εἶ̣ναι δοκεῖ; Πόσοι δὲ | ἄλλοι[9] παραλόγων ἠράσθη|σ]αν σωμάτων[10] [....]νικ̣ᾳσ|..].ν̣δ̣ε̣.ω̣[.....]λ̣ι̣μ̣[..[11]ʾ

PLitPalauRib 26[12]

a

]..νη[
].[.]δ[.].[....]μ.[
] ημωνχρησαμεν̣[
].[.]..ιδευμασαν[
5]..[..]ναι.κ̣..ε[
]ε̣ρο.αξ̣α̣.[..]ταιπρο.[
]εχνην.[.].[.]ι[.]ονι̣[
]κ[.]ι. προς τ̣ο̣ εργον̣ [
]οτ̣[..]ς οτε.[..]τ[..]υτον[
10]εμαγε[..]θεπη.[
]υξουδεπωφα[
]ημερακ[..] φως [
]ν̣ και πε̣[...]η[

b

].ον̣γηνν[
]δεδοικαμ̣[
]υτη..εχνη.[
]ιτουτουμαγ[
]καιτασποιη[
].φωναυ̣τ̣α̣σ̣[
]...ν̣ων.ελ̣ε̣[
]..ξ̣ο̣υ.ι̣α̣ντ[
]α..περιγεν[.].[
]...φος και [
]..[.]η[

c

]υ̣τ̣α̣να
].ενανελ
].ικαιμε
]τωιφι
].τε
].και
] και
] παι
]α

d

[
[
[
5 Σ̣..[
π̣[
λ̣[
τ.[
χρ[
10 τα[

e

]νου[
2]. και τ[
].ιεμ[

III.2 PMich inv. 5 (Pack[2] 2636) + PLitPalauRib 26*

PMich inv. 5 (Pack[2] 2636)

'...[1] si fermerà[2]; e se io lo ordini alla luna, discenderà[3]; e se io desideri ritardare[4] il giorno, la notte resterà per me; e se di nuovo chiediamo il giorno, la luce non andrà via; e se io desideri navigare per mare, non ho bisogno di nave[5]; e se (io desideri) camminare per aria, mi solleverò[6]. Solo per l'amore[7] non riesco a trovare un rimedio: né uno che possa farlo nascere, né uno che possa porvi fine. La terra infatti, poiché teme il dio, non ne produce. Se però qualcuno ne ha da darmene, lo prego, lo supplico: «Datemene! Desidero berne, desidero ungermene!». Tu dici che a tua figlia suole apparire[8] un bel fantasma, e questo ti sembra straordinario; ma quanti altri[9] si sono innamorati di creature[10] fuori dell'ordinario? ...[11]'

PLitPalauRib 26[12]

* Edd.: PMich inv. 5: Stephens-Winkler 1995, 176; PLitPalauRib 26: O'Callaghan 1993, 144s.

Bibl.: Il lungo frammento della collezione Michigan (PMich inv. 5) ed i cinque frustuli della collezione Palau Ribes (PPalauRib inv. 152a-e = PLitPalauRib 26) appartengono ad un medesimo rotolo papiraceo, come ha scoperto Daris 1986, 110-114. La scrittura è databile verso la metà del II d. C.; vd. in ultimo l'accurata descrizione paleografica in Stephens-Winkler 1995, 175 (e *Introduzione*, § 2.4.3). Per l'interpretazione cfr. Bonner 1921; Dodds 1952; Reyhl 1969, 14-20; E. N. O'Neil in Betz 1992², 267s. (traduzione annotata); Stramaglia 1991a (con ulteriore bibl.); Stephens-Winkler 1995, 173-178; López Martínez 1998, 227-237; Morgan 1998, 3359-3361 (rassegna critica); Stramaglia 1998, 39-45.

[1] Il frammento offre il discorso di una persona che si dice dotata di poteri soprannaturali, e all'enunciazione di quei poteri sono legati almeno tre grandi *topoi*:
(a) le pretese di onnipotenza di un mago/una maga (ll. 1-10; n. 2);
(b) l'assenza di rimedi contro l'amore (ll. 10-18; n. 7);
(c) la (verosimile) citazione di *exempla* mitologici o storico-mitologici a scopo consolatorio, imperniati su amori 'paradossali' (ll. 21ss.; n. 9).

Proprio la diversificata diffusione di questi *topoi* ha fatto sì che PMich inv. 5 potesse essere incluso da K. Preisendanz nel *corpus* dei papiri magici (= *PGM* XXXIV), prima di essere definitivamente rivendicato alla narrativa da Dodds 1952. Se però la pertinenza al romanzo è ormai *opinio communis* – sottoscritta fra l'altro da A. Henrichs in *PGM*² (cfr. II, pp. 159s.) –, nondimeno la ricostruzione del contesto ha subito varie oscillazioni.

Sgombrato il campo da fraintendimenti pregressi, Dodds 1952 ipotizzò che la storia-base fosse quella di due giovani che si innamorano dopo essersi visti l'un l'altra in sogno, pur senza essersi mai conosciuti prima: un motivo assai diffuso in ambito orientale, e testimoniato nel mondo classico da Carete di Mitilene, uno storico di Alessandro (*FGrHist* 125 F 5 = Athen. XIII, 575). In base a questo raffronto, che evidentemente ravvisa in εἴδωλον (PMich inv. 5, 19) l'immagine dell'innamorato che appare in sogno alla sua amata, Reyhl 1969, 18-20 è giunto ad ascrivere il frammento Michigan al romanziere Antonio Diogene, e ad identificare la *persona loquens* dai poteri magici con il perfido Paapis, il sacerdote egiziano che perseguita in mezzo mondo i giovani protagonisti Dercillide e Mantinia.

Le tesi di Dodds (innamoramento in sogno) e Reyhl (Antonio Diogene) creano però varie difficoltà, rese più evidenti dalla pubblicazione dei frammenti Palau Ribes (i dettagli nella bibl. *infra*). Lingua e contenuto suggeriscono piuttosto che si abbia a che fare con un i g n o t o romanziere, e che il motivo di fondo sia quello dell'‘amante fantasma'. Se ciò è corretto, al centro della vicenda vi saranno stati i genitori di una ragazza, che hanno chiamato un mago o una maga perché la giovane soffre le pene d'amore per via di un fantasma (εἴδωλον) che le appare regolarmente (n. 8), e di cui ella s'è invaghita. Diventa così riscontro privilegiato la storia di Filinnio (**III.1a-b**), con cui sussistono punti di contatto parzialmente estensibili

anche agli altri racconti di questo capitolo (per le critiche a Dodds e Reyhl, e la ricostruzione proposta in alternativa, vd. analiticamente Stramaglia 1991a; 1998, 39-45; inoltre Stephens-Winkler 1995, 173s.; López Martínez 1998, 232-237; Morgan 1998, 3360s.; premessa a questo cap., § 3).

Resta incerto se il motivo dell''amante fantasma' fosse ripreso in chiave seria (cfr. la storia di Filinnio) o parodica: se, cioè, lo spettro che appariva alla poverina fosse alla fin fine proprio tale, o non piuttosto un f a l s o fantasma. In questo caso, significative sarebbero le coincidenze con il Φάσμα di Menandro (premessa a questo cap., § 3 e n. 38).

[2] *Sc.* ὁ ἥλιος (Bonner), con ogni probabilità; cfr. *PGM*[2] XIII, 872s.: ὁ ἥλιος | στήσεται, καὶ ἡ σελήνη ἔνφοβος ἔσται («il sole resterà fermo, e la luna sarà piena di paura»); ed eventualmente PLitPalauRib 26, a 11: νὺξ οὐδέπω φα[ίνεται? (Daris). Non sono decisive le obiezioni di Stephens-Winkler 1995, 178, che per parte loro suggeriscono il riferimento all'arrestarsi della corrente di un fiume oppure ad un'evocazione di Ecate.

Le pretese di onnipotenza di ll. 1-10, e poi l'ammissione di impotenza di fronte ad Eros (ll. 10-18), sono attribuibili indifferentemente a un mago o a una maga: cfr. Stephens-Winkler 1995, 173s., che sfumano giustamente le decise propensioni pregresse, mie e di altri, in favore di u n μάγος (vd. Stramaglia 1991a, 78s.). Quanto al contenuto, ll. 1-10 illustrano la prerogativa, che i maghi si attribuivano, di turbare gli elementi e dominarli con il loro potere. Il *topos* è diffusissimo in letteratura dall'ellenismo in poi, e combina abilmente credenze reali (l'*elementa turbare* è un crimine dei maghi in *Cod. Theod.* IX, 16, 5 = *Cod. Iust.* IX, 18, 6) con l'artificio retorico dell'*adynaton*: quell'artificio, appunto, per cui si afferma «che è verificabile perfino quanto è contrario alle leggi poste dall'ordine naturale, purché sia dato come possibile ciò di cui si va discorrendo» (Manzo 1988, 30; e cfr. già Pease 1935, 402).

Nel nostro caso (Reyhl 1969, 16), il mago/la maga ostenta il proprio potere sul cosmo intero attraverso tre coppie oppositive (1: [sole]/luna; 2: notte/giorno; 3: mare/aria), scandite da una martellante anafora di brevi periodi ipotetici introdotti da κἂν: un modulo stilistico chiaramente tributario di certa formularità magico-sacrale. I riscontri abbondano spec. per l'iterazione di κἂν θελήσω, come già mostrò Pease 1935, 401 (*ad Aen.* IV, 488: *quas velit*; cfr. poi Reyhl 1969, 17 n. 1; Scobie 1975, 83): Tib. I, 2, 51s.: *Cum libet, haec tristi depellit nubila caelo; / cum libet, aestivo convocat orbe nives* (e cfr. tutto 45-54); Ov., *Am.* I, 8, 9s.: *Cum voluit, toto glomerantur nubila caelo; / cum voluit, puro fulget in orbe dies* (e cfr. tutto 5-18); Petron. 134, 12 vv. 1ss.: *Quicquid in orbe vides, paret mihi. Florida tellus, / cum volo, siccatis arescit languida sucis; / cum volo, fundit opes, eqs.*; *PGM*[2] I, 123-125: καὶ ὅταν θέλῃς ἄστρα κατενεγκεῖν, ὁπόταν τε θέλῃς [τὰ θερ]μὰ ψυχρὰ ποιῆσαι καὶ τὰ ψυχρὰ ‖ θερμά, κτλ. («e quando tu voglia tirar giù gli astri, e poi quando tu voglia render freddo ciò che è caldo, caldo ciò che è freddo, etc.»; e cfr. tutto 119-130). Numerosi cataloghi consimili sono raccolti in Pease 1935, 401-404 e Bömer 1976b, 252-254; il riscontro più vicino è forse Ps.-Clem. (Rufin.), *Rec.* II, 9, 3-9, con le lunghe pretese

di onnipotenza di Simon Mago (cfr. Bonner 1921, 116s.). Vd. inoltre Weinreich 1929-68, 192-195; e, sui singoli *mirabilia*, le note seguenti.

[3] Il 'far discendere la luna' era operazione di repertorio per – si può dire – chiunque si dichiarasse addentro alle arti magiche; le testimonianze sono quindi copiosissime, dal V a. C. in poi. La più comoda raccolta di fonti è ancora in Pease 1935, 403s.; cfr. altresì, anche in vista di una 'spiegazione' del fenomeno (sfruttamento di eclissi? mera ciurmeria? allucinazioni?), Roscher 1890, 88s. e n. 346; N. G. Politis in Roscher 1890, 174-179; Roscher 1895, 30-32 (Roscher e Politis sono fra i principali fautori del 'tirare giù la luna' = eclissi: una spiegazione che già gli antichi sembrano talora prospettare; ulteriore dossografia in questo senso in Hill 1973, 229 e n. 11); Abt 1908, 51 n. 2 (compendia la bibl. più antica); Mugler 1959 (originariamente l'espressione avrebbe indicato lo 'spegnersi' della luce della luna: dunque, allusione ad eclissi); Reiche 1971 (addentellati filosofici); Hill 1973 (fondamentale; il 'tirare giù la luna' non avrebbe avuto a che fare con eclissi, ma avrebbe implicato sempre una presunta rimozione fisica dell'astro dal cielo); Cairns 1974, 99-102 (imposture: vd. *infra*); Tupet 1975, 92-103 ('discesa della luna' come frutto di sonno allucinatorio indotto da maghe *et sim.*); Lunais 1979, 225-233 (accetta la spiegazione della Tupet); van Compernolle 1982 (su Aristoph., *Nub.* 749-756); Bicknell 1984 (analisi di passi scelti, in rapporto al problema delle ciurmerie: vd. appresso).

Qui mi limito a segnalare che conosciamo 5 diversi trucchi dei maghi per 'tirare giù la luna', tutti apparentemente fondati su giochi catottrici: ce ne ragguaglia Hippol., *Ref. haer.* IV, 37, con cui sono da confrontare (Ganschinietz 1913, 70) Plat., *Phaed.* 99d (eclissi di sole contemplate in bacini d'acqua) e – soprattutto – Heron Alex., *Catoptr.* 18 (II, p. 358 [Nix-]Schmidt: il problema proposto è *Speculum in dato loco ponere, ita ut omnis accedens neque se ipsum neque alium aliquem videat, solam autem imaginem quamcunque quis preelegerit* [del trattato si conserva solo una versione latina]).

[4] Cfr. *e. g.* Lucan. VI, 461s. (in un elenco di magie): *dilata... longa / haesit nocte dies.*

[5] Non è chiaro se si sostenga di poter attraversare le acque semplicemente camminandovi sopra, oppure facendole ghiacciare o comunque solidificare, sì da renderle percorribili. Le testimonianze in materia lasciano aperte entrambe le possibilità; cfr. in particolare Luc., *Philops.* 13: un mago iperboreo viene visto «muoversi per aria in pieno giorno, camminare sulle acque e passare attraverso il fuoco» (διὰ τοῦ ἀέρος φερόμενον ἡμέρας οὔσης καὶ ἐφ' ὕδατος βαδίζοντα καὶ διὰ πυρὸς διεξιόντα); *PGM*[2] I, 119-122: un 'demone servitore' (δαίμων πάρεδρος) «Ti trasporterà in aria e poi ti getterà di nuovo nel tumulto delle correnti marine e tra i flutti del mare; farà gelare i fiumi e il mare immediatamente e stabilmente, in modo tale che tu vi possa correre attraverso, come vuoi» (Βαστάξει σ[ε εἰς] ἀέρα καὶ πάλιν ῥίψει σε εἰς κλύδων||α ποντίων ποταμ[ῶν καὶ] εἰς ῥ<ύ>ακας θαλασσίων, πήξει δὲ ποτα||μοὺς καὶ θάλασσα[ν συντ]όμως καί, ὅπως ἐνδιατρέχῃς, | σταδίως, ὡς βούλει); XIII, 284-286: il mago è «colui che s'intrattiene in cielo e si aggira per acqua, fuoco, aria e terra» (ὁ ἐν οὐρανῷ σχολὴν | ἔχων φοιτώμενός τε ἐν ὕδατι καὶ ἐν πυρὶ καὶ ἐν ἀέρι | καὶ γῇ);

per la magia che fa ghiacciare/pietrificare mari, fiumi etc. vd. inoltre XII, 242; XIII, 874s.

Al di là dei dettagli, è chiaro comunque che il 'navigare senza nave' riconduce a una più vasta tradizione di attraversamenti miracolosi delle acque: una tradizione sia pagana sia giudaico-cristiana, sulla quale è fondamentale adesso Cotter 1991, 197-202; 234s.; 244-250; 291-349 (la sezione qui più pertinente); 462-487.

[6] Possibile menzione di un volo magico anche in PLitPalauRib 26, a 6, se è: δι' ἀ]έρος ἄξαι (Stramaglia 1991a, 77) o sim.

La facoltà di volare è uno dei tratti sciamanici più universalmente diffusi, al di là della varietà estrema di scopi e presupposti del volo stesso. Nel mondo greco-romano il volo sciamanico è legato, nelle sue forme più elevate, all'estasi' dell'anima di un θεῖος ἀνήρ – accompagnata o meno dal corpo –: Museo, Empedocle, Pitagora, Apollonio di Tiana sono solo i nomi più illustri, nell'ambito di una tradizione ricchissima che va dalla grecità arcaica al misticismo medievale, e che ha trovato una recente messa a punto negli studi di I. P. Couliano (panoramica complessiva in Couliano 1984-6; fra le trattazioni precedenti basti ricordare il ricchissimo Festugière 1949, 444-458; 1953, 171s.).

Peraltro, il potere di alzarsi in volo finì per entrare nel repertorio corrente dei *mirabilia* – veri o presunti – di un qualunque mago; e in quest'ottica, non c'è molta differenza fra le levitazioni teurgiche di un *medium* in 'trance' (Iambl., *De myst.* III, 5, 112, 3s.; Eunap., *V. soph.* 5, 1, 8s.) e le analoghe prestazioni che certi papiri magici promettono (*PGM*[2] I, 119 [cit. n. 5]; e cfr. IV, 537-541). Nel nostro passo, l'aleggiante spacconeria dell'ignoto 'sciamano' richiama soprattutto il mago iperboreo di Luc., *Philops.* 13 (n. 5; e cfr. Ps.-Luc., *Asin.* 4); ma anche una serie di maghi impostori, che si abbattono rovinosamente al suolo nel momento in cui provano davvero a volare: cfr. in dettaglio Couliano 1981, ripreso in 1984-6, 91-100 e note.

[7] Dopo le pretese di onnipotenza, il mago/la maga denuncia la propria impotenza di fronte ad Eros (ll. 10-18). Il *topos* di fondo ha due sfaccettature, non sempre compresenti: (1) contro l'amore non è ancora cresciuta erba, dunque (2) per esso non esiste rimedio (φάρμακον) di alcun tipo. Si vedano almeno Aesch., *Prom.* 479s.: οὐκ ἦν ἀλέξημ' οὐδέν, οὔτε βρώσιμον, / οὐ χριστόν, οὐδὲ πιστόν («non vi era difesa alcuna, né da mangiare, né da spalmare, né da bere»); Eur., *Hipp.* 516: Πότερα δὲ χριστὸν ἢ ποτὸν τὸ φάρμακον; («Il rimedio è da spalmare o da bere?»); Plat., *Leg.* VIII, 836b; *DT* 8 = *I. Knidos* I, 154 (II-I a. C.?), 14s.: φάρμ[α||κον] ἢ ποτὸν ἢ κατάχριστον ἢ ἐπακτὸν («veleno [non dunque 'rimedio', in questo caso] da bere, da spalmare o da importare»; per ἐπακτὸν s'intenda con Audollent: «externum... ideoque fortasse maxime metuendum»); Theocr. 11, 1-3: Οὐδὲν ποττὸν ἔρωτα πεφύκει φάρμακον ἄλλο, / ... οὔτ' ἔγχριστον, ἐμὶν δοκεῖ, οὔτ' ἐπίπαστον, / ἢ ταὶ Πιερίδες («Contro l'amore non c'è nessun altro rimedio, ... né unguento né polvere – io credo –, se non le Pieridi»); 14, 52s.; Prop. II, 1, 57s.: *Omnis humanos sanat medicina dolores: / solus amor morbi non amat artificem*; 4, 7s.; Tib. II, 3, 13s.; Ov., *Her.* 5, 149; *Met.* I, 523 (e cfr. *Ars* II, 101-104); Charit. VI, 4, 7; Long. II, 7, 7: Ἔρωτος γὰρ οὐδὲν φάρμακον, οὐ πινόμενον, οὐκ ἐσθιόμενον, οὐκ ἐν ᾠδαῖς λαλούμενον, ὅτι μὴ φίλημα κτλ.

(«Contro Eros non vi è alcun rimedio, né da bere, né da mangiare, né da proferire con incantesimi, se non il bacio etc.»); Heliod. IV, 7, 4; Constant. Man., fr. 165 Mazal. Cfr. Gow 1950, II, 209s.; Bömer 1969, 164; Reyhl 1969, 17 n. 2.

A questa tradizione il nostro ignoto autore – se è corretta la ricostruzione in n. 1 – associa un altro *topos* più direttamente legato al soprannaturale: quello del mago che dichiara di saper fare tutto, tranne ciò che gli viene specificamente richiesto, o comunque dell'indovino che prevede tutto, tranne la propria sorte. In proposito C. Ruiz Montero (1986, 141) richiamava per il nostro papiro un gustoso tema su cui declamò Ippodromo di Larissa: «Il mago che vuole morire, per non essere riuscito ad uccidere un mago adultero» (cfr. Philostr., *V. soph.* II, 27, 5); e altre declamazioni sono ancora più istruttive, come Hadr. Tyr. *ap.* Polem., *Decl.*, pp. 44s. Hinck (una donna riesce a far bruciare un'altra donna – convinta di magia – la quale non ardeva sul rogo, ma poi viene mandata al rogo essa stessa; motivi analoghi in favole esopiche come Aesop. 91 Chambry = 56 Hausrath-Hunger [una maga sa placare i demoni ma non gli uomini, che la mandano a morte]; PHaun III, 46 [II d. C.: una maga sa 'chiudere' o 'tirar giù' la luna, ma non salvare se stessa dalle conseguenze di una condanna in giudizio]); Liban., *Decl.* 41 (VII, pp. 367-394 Foerster: per far cessare una pestilenza un mago prescrive di sacrificare un cittadino estratto a sorte, ma viene sorteggiato proprio il figlio del veggente...). Per i restanti generi letterari, basterà ricordare due passi in certo modo archetipici: in Grecia Hom., *Il.* II, 858-861 (la scienza dell'augure misio Ennomo non lo fa comunque sfuggire alla morte); a Roma Enn., *Scaen.* (*Telamo*) 321 Vahlen² = 267 Jocelyn (*qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant viam* – detto degli indovini da strapazzo). Il *topos* non si fermava comunque alla letteratura: un caso tangibile è l'epigramma satirico contro Veleda («SEG», 14 (1957), 611; cfr. poi 16 (1959), 592; 31 (1981), 851). Questa veggente fu l'anima della sollevazione dei Batavi del 79 d. C., ma infine fu presa prigioniera; il componimento pare esortarla con sarcasmo a fungere da profetessa di basso rango al servizio di Vespasiano (fonti primarie: Tac., *Hist.* IV, 61, 2; *Germ.* 8, 2; per il testo dell'epigramma cfr. Merkelbach 1981, con bibl.; vd. poi Lund 1988, 137).

[8] Comincia qui l'apostrofe del mago/della maga ad (almeno) un interlocutore, e con ciò la parte più preziosa per la ricostruzione della diegesi (ll. 18ss.): se ne evince che chi ha parlato finora è stato chiamato da almeno uno dei genitori di una ragazza innamoratasi di un fantasma avvenente (n. 1). Ci si è rivolti insomma a una persona dai poteri straordinari perché risolva un'anomalia soprannaturale, secondo uno schema tipico (premessa a questo cap., § 3); ma in questo caso la magia è vinta da Eros (ll. 10-18), sicché non resta che ricorrere a un catalogo di *exempla* consolatorî (ll. 21ss.; n. 9).

Tre puntualizzazioni risultano necessarie:

(1) in PMich inv. 5 sembra che l'interlocutore del mago/della maga sia u n s o l o genitore della ragazza in questione (cfr. 18: σου; 19s.: λέ||γεις; 20: σοι); tuttavia, PLitPalauRib 26 apre la possibilità che e n t r a m b i i genitori siano presenti al colloquio, o comunque coinvolti nella vicenda (cfr. a 3: ἡμῶν; a 4: ὑμᾶς). Significativo il confronto con la storia di Filinnio: ambedue i genitori della ragazza

vi svolgono un ruolo, ma uno dei due (la madre) assume nella diegesi un posto privilegiato rispetto all'altro (vd. Phleg., *Mir.* 1, 4-9 = **III.1a**, con Hansen 1996, 71; 83); (2) nell'ambito della narrativa, vi sono esempi di genitori che scambiano le pene d'amore delle loro figlie per infestazioni demoniache e malocchio, e per questo ricorrono a maghi-sacerdoti e indovini (Xen. Eph. I, 5, 6s.; Heliod. III, 18 - IV, 5); nei nostri frustuli la situazione è però un po' diversa: i genitori s a n n o che la loro figlia soffre per amore (cfr. PMich inv. 5, 18-23), e di soprannaturale vi è non solo la causa presunta, ma anche l'oggetto stesso dell'amore della ragazza (il καλὸν εἴδωλον di PMich inv. 5, 19);
(3) l'inf. pres. φαίνεσθαι starà qui a denotare un'apparizione r e i t e r a t a (cfr. Dodds 1952, 137; O'Neil in Betz 1992², 267: «keeps appearing»; Morgan 1998, 3360). Questa recursività è un ulteriore punto di contatto con la storia di Filinnio, e il nesso spicca tanto più se si considera che Proclo (**III.1b**), nel riassumere tale storia, riporta erroneamente che il fantasma si sarebbe manifestato per «molte notti di seguito», anziché le tre effettive (cfr. Stramaglia 1991a, 86 e n. 75; **III.1a**, n. 18).

[9] È merito di Dodds 1952, 137 aver interpretato questa formula come preludio ad un elenco consolatorio di amori stravaganti. Per la formula in sé, lo studioso citava antecedenti illustri come Eur., *Alc.* 417s.; *Hipp.* 439 (la nutrice a Fedra: Ἐρᾷς (τί τοῦτο θαῦμα;) σὺν πολλοῖς βροτῶν [«Tu ami: che c'è da meravigliarsene? Sei insieme a molti dei mortali»]); 462ss. (ancora la nutrice: Πόσους δοκεῖς κτλ.; Πόσους δὲ κτλ.; [«Quanti credi...? E quanti...?»]); sul motivo vd. ora Pattoni 1988. Quanto al contenuto della *consolatio* nel nostro papiro, che essa fosse proprio imperniata su 'amori paradossali' (παράδοξοι ἔρωτες) è garantito dal tecnico: παράδο|ξον (ll. 20s.), nonché dal susseguente: παραλόγων... σωμάτων (ll. 22s.); sul *topos* cfr. la premessa a questo cap., § 1 e n. 2.

[10] Indipendentemente dalla ben nota genericità del termine σῶμα, il fatto che il fantasma in questione sia annoverato fra παράλογα σ ώ μ α τ α è indizio significativo in favore della sua corporeità: cfr. diffusamente Stramaglia 1991b, 80 n. 33; 83.

[11] Le tracce sul papiro fanno escludere dopo σωμάτων in l. 23 un eventuale: [ἐξ ἐνυπ]νί[ου («a seguito di un sogno», *sc.* «s'innamorarono» [ll. 22s.]), integrazione proposta da Dodds 1952, 138 in base alla sua ipotesi di un innamoramento in sogno (n. 1); cfr. Stephens-Winkler 1995, 178.

[12] I 5 frustuli sono di problematica collocazione reciproca sia fra loro, sia rispetto al frammento Michigan; sussistono inoltre dubbi su varie letture, non fugati neppure dalla rinnovata pubblicazione condotta sugli originali da O'Callaghan 1993. Mi limito quindi a riprodurre la trascrizione ivi presentata, e a rinviare a Stramaglia 1991a, 76-79 e Stephens-Winkler 1995, 174 per i possibili contributi dei 5 piccoli reperti all'interpretazione generale del contesto; nonché a López Martínez 1998, 228-231 per un tentativo pur sempre provvisorio di una effettiva riedizione critica dei reperti stessi (alla studiosa è sfuggito il fondamentale lavoro di O'Callaghan). I luoghi e gli spunti argomentativi più salienti dei frammenti Palau Ribes sono stati comunque qui messi in evidenza in nn. 1; 2; 6; 8.

III.3 Philostratus, *Vita Apollonii Tyanaei* IV, 25*

Ἐν Κορίνθῳ[1] δὲ φιλοσοφῶν ἐτύγχανε τότε Δημήτριος[2], ἀνὴρ ξυνειληφὼς ἅπαν τὸ ἐν Κυνικῇ κράτος, οὗ Φαβωρῖνος[3] ὕστερον ἐν πολλοῖς τῶν ἑαυτοῦ λόγων οὐκ ἀγεννῶς ἐπεμνήσθη, παθὼν δὲ πρὸς τὸν Ἀπολλώνιον ὅπερ φασὶ τὸν Ἀντισθένην[4] πρὸς τὴν τοῦ Σωκράτους σοφίαν παθεῖν, εἵπετο αὐτῷ μαθητιῶν καὶ προσκείμενος τοῖς λόγοις, καὶ τῶν αὐτῷ γνωρίμων τοὺς εὐδοκιμωτέρους ἐπὶ τὸν Ἀπολλώνιον ἔτρεπεν. Ὧν καὶ Μένιππος ἦν ὁ Λύκιος[5], ἔτη μὲν γεγονὼς πέντε καὶ εἴκοσι, γνώμης δὲ ἱκανῶς ἔχων καὶ τὸ σῶμα εὖ κατεσκευασμένος· ἐῴκει γοῦν ἀθλητῇ καλῷ καὶ ἐλευθερίῳ τὸ εἶδος.

Ἐρᾶσθαι δὲ τὸν Μένιππον οἱ πολλοὶ ᾤοντο ὑπὸ γυναίου ξένου[6], τὸ δὲ γύναιον καλή τε ἐφαίνετο καὶ ἱκανῶς ἁβρά, καὶ πλουτεῖν ἔφασκεν· οὐδὲν δὲ τούτων ἄρα ἀτεχνῶς ἦν, ἀλλὰ ἐδόκει πάντα. Κατὰ γὰρ τὴν ὁδὸν τὴν ἐπὶ Κεγχρεὰς[7] βαδίζοντι αὐτῷ μόνῳ φάσμα ἐντυχὸν γυνή τε ἐγένετο καὶ χεῖρα ξυνῆψεν ἐρᾶν αὐτοῦ πάλαι φάσκουσα, Φοίνισσα δὲ εἶναι καὶ οἰκεῖν ἐν προαστείῳ τῆς Κορίνθου, τὸ δεῖνα <δ'>[8] εἰποῦσα προάστειον, 'Ἐς ὃ ἑσπέρας' ἔφη 'ἀφικομένῳ σοι ᾠδή τε ὑπάρξει ἐμοῦ ᾀδούσης καὶ οἶνος, οἷον οὔπω ἔπιες, καὶ οὐδὲ ἀντεραστὴς ἐνοχλήσει σε, βιώσομαι δὲ καλὴ ξὺν καλῷ[9]'. Τούτοις ὑπαχθεὶς ὁ νεανίας – τὴν μὲν γὰρ ἄλλην φιλοσοφίαν ἔρρωτο, τῶν δὲ ἐρωτικῶν ἥττητο – ἐφοίτησε περὶ ἑσπέραν αὐτῇ καὶ τὸν λοιπὸν χρόνον ἐθάμιζεν, ὥσπερ παιδικοῖς, οὔπω ξυνεὶς τοῦ φάσματος.

Ὁ δὲ Ἀπολλώνιος, ἀνδριαντοποιοῦ δίκην ἐς τὸν Μένιππον βλέπων, ἐζωγράφει τὸν νεανίαν καὶ ἐθεώρει[10]· καταγνοὺς[11] δὲ αὐτόν, 'Σὺ μέντοι,' εἶπεν 'ὁ καλός τε καὶ ὑπὸ τῶν καλῶν γυναικῶν θηρευόμενος, ὄφιν θάλπεις – καὶ σὲ ὄφις[12]'. Θαυμάσαντος δὲ τοῦ Μενίππου, ''Οτι γυνή σοι' ἔφη 'ἐστὶν οὐ γαμετή. Τί δέ; Ἡγῇ ὑπ' αὐτῆς ἐρᾶσθαι;'. 'Νὴ Δί',' εἶπεν 'ἐπειδὴ διάκειται πρός με ὡς ἐρῶσα'. Καὶ 'Γήμαις δ' ἂν αὐτήν;[13]' ἔφη. 'Χαρίεν γὰρ ἂν εἴη τὸ ἀγαπῶσαν γῆμαι'. Ἤρετο οὖν· 'Πηνίκα οἱ γάμοι;'. 'Θερμοί,' ἔφη 'καὶ ἴσως αὔριον[14]'.

III.3 Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana* IV, 25*

A Corinto[1] si trovava allora ad operare il filosofo Demetrio[2], uomo che aveva abbracciato la dottrina cinica in tutto il suo vigore, e di cui in seguito Favorino[3] fece menzione onorevole in molti dei suoi discorsi. Costui provava nei confronti di Apollonio la medesima inclinazione che si dice avesse provato Antistene[4] per la saggezza di Socrate: lo seguiva come un discepolo, assisteva costantemente alle sue dispute e indirizzava a lui i suoi allievi migliori. Fra questi c'era anche Menippo di Licia[5], un giovane di venticinque anni, dotato di considerevole intelligenza e di notevole prestanza fisica: sembrava, in effetti, un atleta di bello e nobile aspetto.

Era opinione corrente che Menippo fosse amato da una donna straniera[6]; questa donna sembrava bella e assai raffinata, e diceva di essere ricca: ma nulla di ciò sussisteva realmente, ché tutto era pura apparenza. In effetti, una volta che il giovane stava camminando, da solo, sulla strada per Cencree[7], gli si era fatto incontro un fantasma: con aspetto di donna, gli aveva preso la mano affermando di amarlo già da tempo, di essere fenicia e di abitare in un sobborgo di Corinto. <Poi>[8], dopo avergli detto il nome del sobborgo, aveva soggiunto: 'Fintanto che la sera verrai da me, ti attenderanno i canti che io intonerò e del vino, quale tu non hai ancora bevuto; né alcun rivale ti disturberà: noi vivremo l'una per l'altro, belli entrambi come siamo[9]'. Sedotto da queste lusinghe, il giovane, che sotto ogni altro aspetto seguiva gagliardamente i dettami della filosofia, ma dai piaceri amorosi si lasciava vincere, si era recato verso sera dalla donna e aveva preso da allora a frequentarla regolarmente, considerandola la propria amante, senza essersi ancora reso conto che era un fantasma.

Apollonio, a guisa di uno scultore, osservando Menippo ne tracciava il ritratto e lo soppesava[10]; quando poi l'ebbe compreso a fondo[11], disse: 'Tu sei bello e braccato dalle belle donne, ma stai scaldando nel tuo seno una serpe che a sua volta ti tiene in caldo[12]'. Dinanzi alla meraviglia di Menippo, continuò: 'Tu hai una donna che non può essere sposata. E che? Pensi di essere amato da lei?'. 'Sì per Zeus,' replicò quello 'visto che si comporta con me come una donna innamorata'. Quindi: 'Ma la sposeresti?[13]'. 'Dovrebbe essere cosa desiderabile, sposare una donna che ci ama'. Apollonio gli chiese allora: 'Per quando le nozze?'. 'Sono prossime,' rispose 'anzi forse per domani[14]'.

Ἐπιφυλάξας οὖν τὸν τοῦ συμποσίου καιρὸν ὁ Ἀπολλώνιος καὶ ἐπιστὰς[15] τοῖς δαιτυμόσιν ἄρτι ἥκουσι, 'Ποῦ' ἔφη 'ἡ ἁβρά, δι' ἣν ἥκετε;'. 'Ἐνταῦθα' εἶπεν ὁ Μένιππος, καὶ ἅμα ὑπανίστατο ἐρυθριῶν. 'Ὁ δὲ ἄργυρος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ τὰ λοιπά, οἷς ὁ ἀνδρὼν κεκόσμηται, ποτέρου ὑμῶν;'. 'Τῆς γυναικός·' ἔφη 'τἀμὰ γὰρ τοσαῦτα' δείξας τὸν ἑαυτοῦ τρίβωνα[16]. Ὁ δὲ Ἀπολλώνιος 'Τοὺς Ταντάλου κήπους' ἔφη 'εἴδετε, ὡς ὄντες οὐκ εἰσί[17];'. 'Παρ' Ὁμήρῳ γε,' ἔφασαν 'οὐ γὰρ ἐς Ἅιδου γε καταβάντες'. 'Τοῦτ'' ἔφη 'καὶ τουτονὶ τὸν κόσμον ἡγεῖσθε· οὐ γὰρ ὕλη ἐστίν, ἀλλὰ ὕλης δόξα. Ὡς δὲ γιγνώσκοιτε ὃ λέγω· ἡ χρηστὴ νύμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστιν, ἃς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται[18]. Ἐρῶσι δ' αὗται καὶ ἀφροδισίων μέν, σαρκῶν δὲ μάλιστα ἀνθρωπείων ἐρῶσι καὶ παλεύουσι τοῖς ἀφροδισίοις οὓς ἂν ἐθέλωσι δαίσασθαι[19]'. Ἡ δὲ 'Εὐφήμει' ἔλεγε 'καὶ ἄπαγε', καὶ μυσάττεσθαι ἐδόκει ἃ ἤκουε, καί που καὶ ἀπέσκωπτε τοὺς φιλοσόφους, ὡς ἀεὶ ληροῦντας. Ἐπεὶ μέντοι τὰ ἐκπώματα τὰ χρυσᾶ καὶ ὁ δοκῶν ἄργυρος ἀνεμιαῖα ἠλέγχθη[20] καὶ διέπτη τῶν ὀφθαλμῶν ἅπαντα οἰνοχόοι τε καὶ ὀψοποιοὶ καὶ ἡ τοιαύτη θεραπεία πᾶσα ἠφανίσθησαν[21], ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ Ἀπολλωνίου, δακρύοντι ἐῴκει τὸ φάσμα[22] καὶ ἐδεῖτο μὴ βασανίζειν αὐτό, μηδὲ ἀναγκάζειν ὁμολογεῖν ὅ τι εἴη· ἐπικειμένου δὲ καὶ μὴ ἀνιέντος, ἔμπουσά τε εἶναι ἔφη καὶ πιαίνειν ἡδοναῖς τὸν Μένιππον ἐς βρῶσιν τοῦ σώματος· τὰ γὰρ καλὰ τῶν σωμάτων καὶ νέα σιτεῖσθαι ἐνόμιζεν, ἐπειδὴ ἀκραιφνὲς αὐτοῖς τὸ αἷμα.

Τοῦτον τὸν λόγον γνωριμώτατον τῶν Ἀπολλωνίου τυγχάνοντα[23] ἐξ ἀνάγκης ἐμήκυνα· γιγνώσκουσι μὲν γὰρ πλείους αὐτόν, ἅτε καθ' Ἑλλάδα μέσην πραχθέντα, ξυλλήβδην δὲ αὐτὸν παρειλήφασιν, ὅτι ἕλοι ποτὲ ἐν Κορίνθῳ λάμιαν· ὅ τι μέντοι πράττουσαν καὶ ὅ τι ὑπὲρ Μενίππου οὔπω γιγνώσκουσιν, ἀλλὰ Δάμιδί[24] τε καὶ ἐκ τῶν ἐκείνου λόγων ἐμοὶ εἴρηται.

Apollonio attese dunque il momento del banchetto nuziale e, apparso[15] ai convitati che erano appena giunti, domandò: 'Dov'è la raffinata creatura, per la quale siete venuti?'. 'Qui' rispose Menippo, e si alzò arrossendo. 'E a chi di voi due appartengono l'argento, l'oro e tutti gli altri oggetti che adornano la sala?'. 'Alla donna,' rispose il giovane 'poiché questo è tutto ciò che io possiedo', e così dicendo indicava il proprio mantello[16]. Apollonio continuò allora: 'Avete mai visto i giardini di Tantalo, come essi ci siano ma senza esistere[17]?'. 'Se non altro in Omero,' risposero quelli 'dato che non siamo scesi nell'Ade'. 'Ebbene, dovete pensare la stessa cosa di questo splendore che vedete,' disse Apollonio 'poiché non è realtà, ma parvenza di realtà. Perché possiate capire meglio ciò che vi sto dicendo, sappiate che quest'ottima sposa è un'empusa, una di quelle creature che la gente annovera fra le lamie e gli spauracchi[18]. Questi esseri amano anche i piaceri erotici, ma sono innamorati soprattutto della carne umana e, con le lusinghe del sesso, adescano coloro che intendono divorare[19]'. La donna diceva: 'Sta' zitto e va' via!', e dava a vedere di essere disgustata da questi discorsi che ascoltava, deridendo anzi i filosofi per le chiacchiere che vanno sempre raccontando. Ma quando i boccali d'oro e quello che aveva parvenza d'argento furono resi vani come il vento[20], e ogni cosa si dileguò allo sguardo, e i coppieri, i cuochi e l'intera servitù scomparvero[21] di fronte ad Apollonio che ne dimostrava l'inconsistenza, il fantasma si atteggiò al pianto[22] e si mise a pregare di non torturarlo e non costringerlo a rivelare chi fosse. Ma quello incalzava senza dargli tregua, e così la creatura ammise di essere un'empusa e di saziare Menippo di piaceri per poi divorare il suo corpo. Aveva infatti l'abitudine di cibarsi di corpi belli e giovani, perché il loro sangue è incontaminato.

Ho ritenuto necessario riportare per esteso questo episodio, perché è il più celebre della vita di Apollonio[23]; parecchi ne hanno nozione, poiché si verificò nel cuore della Grecia, ma l'hanno tramandato in modo approssimativo, riferendo che una volta, a Corinto, Apollonio smascherò una lamia: che cosa questa facesse, e ciò che accadde a Menippo, non lo sanno ancora. La vicenda è descritta invece da Damide[24], e dai suoi resoconti io l'ho ripresa.

• Ed.: Kayser 1870. Un'edizione moderna della *Vita di Apollonio di Tiana* è un *desideratum* della filologia classica: tanto più che non vanno oltre i risultati di Kayser il rapido apparato e la pur utile rubrica su *Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen* (pp. 1013-1021) in Mumprecht 1983.

Bibl.: Sul *corpus Philostrateum* orienta ora complessivamente Anderson 1986; sull'annoso problema dell'identità dei vari Filostrati in rapporto alla paternità delle singole opere fa il punto de Lannoy 1997.

Per la *Vita di Apollonio di Tiana* rendono ancora buoni servigi il commentario di Olearius 1709 e le annotazioni di Kayser [1853²]; di qualche utilità anche la traduzione annotata di Lancetti 1828. Sopperiscono solo in parte alla mancanza di commenti moderni Mumprecht 1983 e Del Corno 1988². Per i rapporti fra l'opera filostratea e la vasta tradizione relativa ad Apollonio di Tiana, filosofo-taumaturgo d'ispirazione pitagorica vissuto nel I d. C., è fondamentale Bowie 1978 (con la bibl. fino a quella data). Sono poi particolarmente importanti, oltre al già citato Anderson 1986: Knoles 1981 (analisi narratologica; sui miracoli pp. 263-270 e note); Dzielska 1986 (notevole studio d'insieme); Koskenniemi 1991 (tentativo di sistemazione di numerosi problemi aperti); Padilla 1991 (analisi e classificazione su base proppiana dei 'miracoli' narrati nella *V. Apoll.*, con utile rassegna [33-40; 163s.] dei precedenti tentativi di classificazione; per la storia di Empusa si conclude [cfr. 165-176] che non di 'miracolo' di tratta, ma più genericamente – e un po' nebulosamente – di un racconto fantastico di 'manifestazione di sapienza'); Flinterman 1993-5 (spec. rilevante per gli aspetti filosofici della *V. Apoll.*, e per le fonti dell'opera).

Sul racconto qui antologizzato, i principali studi moderni si devono a Ting 1966 e Scobie 1977; 1979; 1983 (citt. premessa a questo cap., nn. 46s.; cfr. ivi per il sostrato folclorico cui Filostrato afferisce, con rettifiche a Ting); da vedere inoltre Lo Cascio 1974, 59-61; Puiggali 1983, 127-129 (inquadramento demonologico); Tasinato 1988, spec. 47-54; 59-65; 69-80; 91; 105-110 e note (utile per singole notazioni); Flinterman 1993-5, 67s.; 87 e *passim*; González Terriza 1996, 265s.; 273s.; 280s.; 289; 290 (confronti con Aristoph., *Eccl.*); altro nelle note che seguono.

La storia di Empusa, sunteggiata da R. Burton in quella miniera di curiosità che è la *Anatomy of Melancholy* (1621, sez. III.2.1; trad. it. della sezione: *Malinconia d'amore*, Milano 1981), ha ispirato per suo tramite uno dei più celebri poemetti di J. Keats: *Lamia* (1819). Il racconto filostrateo inoltre, al pari di quello pliniano **I.a.2**, è stato ripreso quasi alla lettera nell'XI giornata del *Manuscrit trouvé à Saragosse* di J. Potocki (romanzo fantastico dall'intricata vicenda testuale, composto a partire dal 1797; ed. R. Radrizzani, Paris 1990²; trad. it. integrale *Manoscritto trovato a Saragozza*, Milano 1990).

[1] In base agli eventi storici menzionati poco prima nell'opera (*V. Apoll.* IV, 24), l'episodio qui riportato dovrebbe risalire all'incirca al 61 d. C. (vd. per tutti Grosso 1954, 379). La sua storicità è tuttavia dubbia non soltanto per il carattere fantastico dei fatti narrati, ma ancor più per le possibili incongruenze cronologiche in rapporto alla figura di Demetrio cinico (n. 2). Sulla 'veridicità' e l'epoca precisa degli avve-

nimenti conviene dunque sospendere il giudizio. Qualcosa di più si può osservare invece sui rapporti fra l'ambientazione del racconto ed i personaggi che vi agiscono.

La vicenda risulterà imperniata su un demone in forma di etera, dunque la lasciva Corinto è uno sfondo particolarmente appropriato: tanto più che in quella città «superstition required little encouragement» (per la miscela di lascivia e soprannaturale a Corinto cfr. **I.a.3**, n. 3; **I.a.4**, n. 3; inoltre Mason 1971, 162 [con un confronto apuleiano]; Tasinato 1988, 52-54; insiste solo sulla tradizione superstiziosa Anderson 1986, 142 [da cui cito] e 151 n. 61). Corinto era altresì patria di Mormo, un demone femminile vicinissimo all'Empusa del nostro racconto (cfr. *schol.* Aristid., *Or.* 1, 25 Lenz-Behr [III, p. 42 Dindorf]; premessa a questo cap., § 3).

L'ambientazione in un luogo topico come Corinto è interpretabile come prima spia di un più globale intento 'paradigmatico'. Il nostro racconto può leggersi infatti, al di là della storicità o meno dell'episodio in sé, come una trasfigurazione didattico-allegorica dei motivi stereotipi del maestro che umilia il discepolo, facendolo vergognare dei suoi attaccamenti mondani, e della donna fatale che seduce un bel giovane, in vista della sua distruzione; cfr. Anderson 1986, 141s. Nell'ambito di questi *topoi* – aggiungerei – il soprannaturale scaturisce da un abile gioco su alcuni aspetti apparentemente secondari:

(1) Menippo è irretito da una cortigiana fenicia (n. 6), che in realtà si chiama – in quanto è effettivamente – Empusa. Se si considera che le etere assumevano spessissimo nomi di mostri (illuminante Anaxilas, fr. 22 Kassel-Austin, con appar. *ad loc.*; vd. anche Callias, fr. 28 K.-A.), e anzi l'equiparazione fra voraci cortigiane e mostri era comprensibilmente topica (Scarcia 1964, 32-35; Pellizer [1982], 156s.; Nesselrath 1990, 322; Brown 1991, 43-46; Mainoldi 1995, 81s.; González Terriza 1996, 263s.), è difficile sottrarsi all'impressione che Filostrato o la sua fonte abbiano giocato proprio ad attualizzare una simile tradizione. Il *lusus* aveva d'altronde precedenti storici: l'epiteto Empusa era stato dato alla madre dell'oratore Eschine, per insinuare dubbi sulla sua moralità (Demosth., *Or.* 18, 130; Idomen. Lamps., *FGrHist* 338 F 2; Αἰσχίνου ῥήτορος βίος 4-7 Martin-Budé; per l'uso cfr. Aristoph., *Eccl.* 1056s.; Alciphr. III, 26, 3 [che pare alludere a Demostene]); e vari 'calembours' avevano connesso la Lamia del mito all'omonima cortigiana, amata da Demetrio Poliorcete (Plut., *Demetr.* 27, 3-7; *Comp. Demetr. et Ant.* 3, 1s.).

(2) Apollonio riferisce l'espressione proverbiale 'scaldare una serpe' proprio ad un demone come Empusa, cui la tradizione attribuiva natura semiferina e, spesso, serpentiforme (n. 12).

(3) L'operato di Apollonio, che dal solo guardare Menippo e la sua sposa dedurrà l'impossibilità del loro matrimonio, sembra quasi l'applicazione in chiave soprannaturale di certa precettistica fisiognomonica, con cui emergono pure sorprendenti consonanze diegetiche (n. 10).

A monte di tutto, come si è detto, vi è un chiaro intento didascalico. Proprio e solo quell'intento garantisce l'inclusione, in un'opera 'impegnata' come la *Vita di Apollonio*, di un racconto spiccatamente popolare quale la storia di Empusa (Scobie

1977, 9; 1979, 248s.; 1983, 29; e cfr. Ting 1966, 159s.). L'inclusione avviene non senza un certo imbarazzo (Scobie): nella chiusa Filostrato sentirà il bisogno di giustificarsi per essersi dilungato sull'episodio. È lo stesso imbarazzo di Dione Crisostomo, allorché insiste ad invocare finalità educative prima di narrare le sue 'favole libiche' su Lamia (*Or.* 5, 1-4, e spec. 3; sui riscontri tra Dione e Filostrato [Scobie] cfr. la premessa a questo cap., n. 48).

[2] Filosofo cinico vissuto nel I d. C., attivo perlopiù a Roma e amico fra l'altro di Seneca. Occupa un posto di rilievo nella *Vita di Apollonio* fra gli amici del Tianeo, ma la difficoltà di conciliare tali dati con le altre fonti sul suo conto e con alcuni eventi storici ha aperto un'annosa 'querelle' sulla credibilità della presentazione filostratea del personaggio (dossografia *infra*). In ogni caso, i fatti qui tratteggiati trovano conforto quanto meno in Luc., *Adv. ind.* 19, che presuppone un soggiorno di Demetrio a Corinto (cfr. spec. Grosso 1954, 379 e n. 31); di poco posteriore sarebbe il più significativo fra gli episodi filostratei incentrati su Demetrio, cioè il suo aspro discorso contro i bagni, pronunciato a Roma in occasione (61 d. C. ca.) dell'apertura di un suntuoso ginnasio ad opera di Nerone (*V. Apoll.* IV, 42; V, 19; e cfr. VII, 16). In quella circostanza Demetrio avrebbe evitato la condanna a morte solo perché Nerone era di ottimo umore, avendo cantato seminudo in una taverna con voce particolarmente buona (IV, 42)!

I *testimonia* su Demetrio – che non sembra aver lasciato nulla di scritto – sono discussi analiticamente in Billerbeck 1979 e Kindstrand 1980; tradotti e annotati in Paquet 1988², 224-226; dense schede in Billerbeck 1994 e Goulet-Cazé 1996, 393. Da segnalare inoltre alcune recenti contestualizzazioni del personaggio, rispettivamente storico-politiche (Goulet-Cazé 1990, 2753-2756; Rudich 1993, 126s.; 178s. e *passim*) e culturali (Goulet-Cazé 1990, 2768-2773; Griffin 1993, spec. 246s.; 250; 253; 257s.). La storicità delle notizie filostratee su Demetrio è stata più volte negata 'tout court' (vd. per tutti Billerbeck 1979, 52s.; 1994), ma una posizione meno drastica è consigliata dalla dettagliata analisi di Anderson 1986, 176-178; 183s.; 194 n. 63: le incongruenze cronologiche in Filostrato potrebbero essere meno numerose di quanto sembri, e promanare da singoli *lapsus* di modesta entità, piuttosto che da una sistematica alterazione della biografia del personaggio.

[3] = Favor., fr. inc. sed. 98 Barigazzi. La documentazione in nostro possesso non consente di identificare con certezza i discorsi di Favorino – retore di Arelate, fra i principali esponenti della Seconda Sofistica – cui si sta alludendo (cfr. Barigazzi 1966, 526); tuttavia Anderson 1986, 178 ha plausibilmente argomentato che la fonte primaria che Filostrato aveva in mente fosse l'orazione favoriniana *In difesa dei bagni*, ricordata da Filostrato stesso nelle *Vite dei sofisti* (I, 8, 4 = test. 6 Barigazzi). Anderson osserva infatti che Filostrato menziona ripetutamente Demetrio proprio in relazione al suo attacco ai b a g n i di Roma (cfr. n. 2), «as though that was the context with which he himself associated the Cynic».

[4] = Antisth. Athen., test. V A 17 Giannantoni. È il famoso discepolo di Socrate, che svolse un ruolo decisivo nella nascita del cinismo. Testimonianze e frammenti in

SSR II, 137-225; commento in *SSR* IV, 195-419; testimonianze papiracee in *CPF* 18 T 1-3; i frammenti delle opere biografiche anche in *FGrHist* 1004.

[5] Destinato a diventare uno dei discepoli più fedeli di Apollonio, sarà menzionato ripetutamente proprio in relazione all'episodio di Empusa (*V. Apoll.* IV, 38; 39; 44; 46; V, 7 etc.). L'antichità sembra aver serbato memoria del personaggio unicamente attraverso Filostrato, come mostra l'invariabile rinvio alla sua opera nelle menzioni del Menippo in questione fatte non solo da Eusebio e Fozio (citt. n. 23), ma anche da *schol.* Luc., *Icaromen.*, tit. (p. 98, 8-27 Rabe; ivi peraltro il giovane Menippo è confuso con il più celebre cinico di Gadara, vissuto nel III a. C.: cfr. Kayser [1853²], 187, che rinvia a notazioni col medesimo errore in manoscritti filostratei); e già da Eunap., *V. soph.* 2, 1, 5, con ogni probabilità (per l'identificazione del Menippo qui citato con il nostro cfr. Olearius 1709, 163 n. 1; 164 n. 5 – che formula anche altre proposte inaccettabili –; e da ultimi Penella 1990, 35; Goulet-Cazé 1996, 398).

[6] Nella provenienza straniera della falsa etera, che risulterà una (sedicente) fenicia, Scobie (1977, 8; 1979, 249 n. 93) ha ravvisato un'allusione all'originario colorito libico delle storie su Lamia (premessa a questo cap., § 3 e n. 48). L'ipotesi è allettante, ma forse converrà ricordare, più semplicemente, che la Fenicia era terra di lussuria e cortigiane per lunga tradizione: non a caso il verbo φοινικίζω – propr. 'faccio il fenicio' – designava anche una specifica pratica sessuale (Degani 1960, 194s. e nn. 10; 12; Amado Rodríguez 1995, 99). Inoltre, in ambito greco i Fenici appaiono come simulatori fin almeno da Hom., *Od.* XIV, 287ss. Sulla loro immagine nel mondo ellenico vd. ultimamente Briquel-Chatonnet 1992, spec. 192 (sulla nostra storia); 194.

Mi domando comunque se non si debba tener presente Plat., *Resp.* II, 381e sui θεοί τινες che vagherebbero sulla terra «assumendo le sembianze di tanti s t r a n i e r i d'ogni tipo» (πολλοῖς ξένοις καὶ παντοδαποῖς ἰνδαλλόμενοι). Il passo allude a storielle raccontate dalle madri per spaventare i bambini, e in quelle storielle si sono ravvisati da tempo proprio i racconti su lamie, empuse *et sim.* (cfr. *Introduzione*, § 2.4.1).

[7] Uno dei due porti di Corinto: l'altro era il Lecheo.

[8] Supplemento mio. Facile supporre una caduta della particella per aplografia, specialmente pensando subito prima a δεῖνα scritto per compendio: un uso già documentato in antico, ad es., nei papiri magici (cfr. l'indice delle *PGM*, III, p. 76; McNamee 1981, 22).

[9] Le tecniche di seduzione della misteriosa fenicia ricordano molto quelle della dissoluta Cariclea ai danni del giovane Dinia in Luc., *Tox.* 14s. (Anderson 1986, 151 n. 59). Particolarmente notevole, in rapporto al seguito della narrazione filostratea, è la presentazione quasi ferina della donna in Luciano (§ 14): ποικίλον τι καὶ πολυγύμναστον κακόν, παραλαβοῦσα εἰς τὰς χεῖρας ἁπλοϊκὸν καὶ ἄπειρον τῶν τοιούτων μηχανημάτων νεανίσκον, οὐκ ἀνῆκεν ἐκ τῶν ὀνύχων, ἀλλὰ περιέχουσα πανταχόθεν καὶ διαπείρασα, ὅτε ἤδη παντάπασιν ἐκράτει, αὐτή τε ἀπώλετο ὑπὸ τῆς ἄγρας κτλ. («mostro versatile e di consumata perizia prese nelle sue mani l'adolescente, ingenuo e inesperto di simili trappole, e non se lo lasciò sfuggire dagli

artigli, ma dopo averlo avvinghiato e trafitto da ogni parte, quando ormai ne era assoluta padrona, diventò ella stessa vittima della sua preda etc.»; trad. V. Longo). Da tenere anche presente, come referente parodico per seduzioni analoghe, il canto 'ammaliatore' della I Vecchia in Aristoph., *Eccl.* 893-899 (González Terriza 1996, 273s.).

[10] Vi sono interessanti affinità fra questo 'exploit' di Apollonio, che in base a indizi fisiognomonici giunge a svelare l'inganno cui Menippo soggiace e a smascherare la sua falsa sposa, e un paio di esempi che il sofista Antonio Polemone (II d. C.) adduce nel suo trattato di fisiognomonia, traendoli dalla propria esperienza personale. Nella sezione *De signo mulierum in viros peregrinos amoris* (*Physiogn.* 69, pp. 285-291 Hoffmann [l'opera ci è giunta in una traduzione araba, volta in latino da Hoffmann]), Polemone racconta di due occasioni in cui aveva previsto che altrettanti matrimoni non avrebbero avuto luogo: gli era bastato guardare in viso le spose o qualcuno degli astanti per capire che ci sarebbero state non nozze, bensì rapimenti o fughe (sempre di concerto con i veri amati). La previsione si era puntualmente avverata: nel primo caso la sposa era stata portata via nel bel mezzo della festa; nel secondo aveva lasciato la casa dello sposo con un pretesto e si era involata (sui due episodi cfr. Mesk 1932, 62s.; Winkler 1991, 214-217; 222; 233; Gleason 1995, 49s.). Come nota giustamente Anderson 1986, 142, «The means Polemo used were no more absurd or exotic than those available to Apollonius... The difference between travelling sophist and travelling sage could once more be a slim one»: un accostamento tanto più significativo, in quanto Apollonio e Polemone appaiono associati anche in certe fonti arabe (Anderson 1986, 151 n. 64).

[11] L'intera attività esorcistica di Apollonio è scandita, nella *V. Apoll.*, da un lessico che deve molto alla terminologia filosofica; nella storia di Empusa, oltre a καταγιγνώσκω, cfr. di volta in volta γιγνώσκω, ἐλέγχω (n. 20), βασανίζω, ὁμολογέω. Vd. in dettaglio Tasinato 1988, 59-62 e note (*L'esorcista come filosofo*).

[12] La matrice dell'espressione è in una nota favola esopica: un contadino (o un viandante) trova per terra un serpente semiassiderato, ne ha compassione e lo riscalda; quando però il rettile si riprende, per tutta gratitudine morde e uccide il suo incauto salvatore (cfr. Aesop. 82a Chambry = 62 Hausrath-Hunger; 82b Ch. = 176 Perry = 186 H.-H.; 82c Ch.; Babr. *143 [con ulteriori indicazioni in La Penna - Luzzatto, appar. *ad loc.*]; Phaedr. IV, 19; *Fab. Lat.* 617 Perry). Lo 'scaldare una serpe (in seno)' fu d'altronde un'immagine proverbiale diffusa, così in Grecia come a Roma: tracce già in Soph., *Ant.* 531-533, e prima forse in Theogn. 602 (cfr. Sonny 1896, 79 e commenti teognidei *ad loc.*); spiegazione in Plut. *ap.* Apostol. XIII, 79a = *CPG* II, p. 596; quasi identico Demophil., *Similitud.* 55 = *FPhG* I, p. 487; per Roma cfr. Otto 1890, 372s.

In relazione al contesto filostrateo, è probabile che l'espressione – in sé generica – implichi un *lusus* linguistico deliberato: la 'serpe in seno' di Menippo era r e a l m e n t e una creatura che la tradizione presentava spesso come teriomorfa, e anzi serpentiforme dalla vita in giù (cfr. spec. Dio Chrys., *Or.* 5, 13-15; premessa a

questo cap., § 3 e nn. 43; 48; si ricordi inoltre che un'empusa era apparsa come mostro mutante, sulle rive dell'Indo, già in *V. Apoll.* II, 4). Accennata da altri (*e. g.* Fontenrose 1959, 116 n. 48; Ting 1966, 159s. e n. 63 – con relativi rinvii –; Scobie 1979, 248s.), questa interpretazione è stata sviluppata da González Terriza 1996, 279-281 in base a riscontri come Aristoph., *Eccl.* 906-910; *Tagenistae*, fr. 515 Kassel-Austin. Tasinato 1988, 75 ha ravvisato altresì un rapporto speculare con Apul., *Met.* V, 17, 3s.: là dove, cioè, un essere – Eros – che n o n è sanguinario e serpentiforme viene falsamente presentato come tale.

[13] Interpunzione mia: 'Καὶ γήμαις δ' ἂν αὐτήν;' edd., con sospetta ridondanza fra καί e δ(έ).

[14] La pericope Πηνίκα -- αὔριον riceve speciale menzione in Fozio (*Bibl.* 241, 333b, 4s. = V, p. 196 Henry), il quale la annovera in un elenco di luoghi della *V. Apoll.* «che brillano per la bellezza dei termini (ῥημάτων) e della composizione (συνθήκης)» (cfr. *ibid.*, 331a, 38s. = V, p. 191 H.). L'aggettivo θερμός, in particolare, è qui adoperato con una valenza temporale assai ricercata (cfr. già Olearius 1709, 165 n. 8): tanto da rendere forzosa la lemmatizzazione del passo in *LSJ*, 794 [II.2]; Montanari, 910 [b].

[15] Forse il verbo non è casuale: ἐπιστάς + dat. sembra infatti suggerire il manifestarsi di un'apparizione sovrumana, o comunque l'incombere di qualcosa di temibile. Cfr. *LSJ*, 745 [B.III].

[16] I cinici rifuggivano dal possesso di qualunque bene materiale, tranne appunto il logoro mantelletto (τρίβων, da τρίβω: 'consumo') che era il simbolo stesso della dottrina che professavano. Olearius 1709, 165 n. 9 accostava bene alla nostra scena Apul., *Flor.* 14, 3 (sul cinico Cratete).

[17] Cfr. Hom., *Od.* XI, 582-592: negl'inferi, le acque e i frutti dei giardini verdeggianti che circondano Tantalo si ritraggono ogniqualvolta egli cerchi di berne o mangiarne.

[18] Come ha sottolineato spec. Ting 1966, 159 (che riprendo ed integro), la lotta di Apollonio contro Empusa risponde a precisi dettami esorcistici, legati al potere magico che la conoscenza del nome di un'entità assicurava sull'entità stessa. Il Tianeo svela subito il nome corretto del demone che combatte (μία τῶν ἐμπουσῶν), fra i molti che i demoni solitamente portavano (cfr. ἃς λαμίας τε κτλ.), e così indebolisce il potere del mostro, annullandone gli incantesimi (sui quali n. 21); segue il consueto confronto verbale, con l'esorcista che obbliga il demone – nonostante i suoi scongiuri (δακρύοντι ἐῴκει κτλ.) – a confessare nome, natura, intenzioni etc. (sul *topos* vd. **II.3**, n. 15). Sottaciuto resta invece, nel nostro caso, l'esorcismo *stricto sensu*, cioè la cacciata vera e propria del demone: che esso scompaia «siamo indotti tutt'al più a supporlo» (Tasinato 1988, 107). Parimenti, non vi è alcuna menzione di quell'aiuto di Eracle Tutelare, di cui Apollonio dichiarerà di aver fruito nel rievocare l'episodio di Empusa in VIII, 7 (I, p. 315, 11-17 Kayser): un aiuto particolarmente appropriato, se si considera che era stato Eracle a sterminare le l a m i e libiche secondo Dio Chrys., *Or.* 5, 20s., e ad essere chiamato in soccorso contro le vecchie/e m p u s e in Aristoph., *Eccl.* 1068 (González Terriza 1996, 281).

Quanto alle tre tipologie di demoni che Apollonio enumera, di empuse e lamie si è detto nella premessa a questo cap., § 3; μορμολυκία, variante dei più comuni μορμολύκη o μορμολυκεῖον (e - εῖα voleva leggere Meineke nel nostro passo), denota uno 'spauracchio', una sorta di 'babau': è infatti un derivato di μορμολύττομαι ('spavento'), verbo costruito a sua volta su Μορμώ, «mot populaire expressif» imparentato con lat. *formido* (cfr. *DÉLG*, 712s.; sul demone Mormo vd. *supra*, n. 1; *Introduzione*, § 2.4.1 e n. 263). Azzardata pare invece la connessione di (μορμο)λύκη con λύκος, a designare una specie di «female werewolf» (così ultimamente Johnston 1995, 376s. – che non a caso viene a trovarsi in un certo imbarazzo di fronte a contesti come Theocr. 15, 40-43 –; González Terriza 1996, 264; 290).

[19] Sul 'penchant' ad un tempo sessuale e antropofago/vampiresco di empuse, lamie e affini cfr. la premessa a questo cap., § 3. Il tono un po' didascalico di Apollonio configura chiaramente gli appetiti di tali creature come un caso-limite del topico accostamento fra sesso e gola: quei mostri spingono infatti il binomio fino alle estreme conseguenze! In quest'ottica conviene ricordare che il manuale di Filenide Περὶ ἀφροδισίων (IV a. C.), non a caso criticato in Athen. X, 457d-e insieme a quello gastronomico di Archestrato, fu definito λαμυρὴ ἱστορίη da Dioscor., *Ep.* 26 Gow-Page (= *Anth. Pal.* VII, 450), 6; e ivi λαμυρός = 'licenzioso', 'sfrontato' è estensione metaforica dell'originario significato: '(abissalmente) vorace' (cfr. λάμος 'ingluvie'; λαιμός 'gola'; e in dettaglio Gow-Page 1965, II, 612; Di Marco 1989, 130s.). La duplice valenza di λαμυρός è tanto più notevole, in quanto l'aggettivo pare legato per etimo a Λάμια e – forse con mediazione etrusca – al lat. *lemures* (bastino *DÉLG*, 617s.; Puelma 1985-95, 497 n. 9; cfr. *Introduzione*, § 1.4.1, *sub* (2)), ed è altresì epiteto di cortigiane (*e. g.* l'etera Filenio in Asclep., *Ep.* 8 Gow-Page [= *Anth. Pal.* V, 162], 1; Cleopatra seduttrice in Plut., *Caes.* 49, 3). Un'ulteriore riprova della contiguità fra cortigiane e mostri (n. 1), all'insegna del binomio cibo/sesso (sul quale vd. ora Henry 1992).

[20] ἐλέγχω è termine tecnico per indicare lo 'smascherare' maghi e demoni, e i relativi incantesimi. Chiarissimo *V. Apoll.* VI, 11, ove la Filosofia pitagorica promette fra l'altro ad Apollonio la facoltà di «smascherare fantasmi simili ad ombre, quando simulino aspetto umano» (I, p. 218, 15s. K.: σκιοειδῆ δ' ἐλέγχειν φαντάσματα [*iunctura* platonica: vd. premessa cap. IV, § 1 e n. 6], ὅτε ψεύδοιντο εἴδη ἀνθρώπων); altrove, basterà ricordare Diod. XXXIV-XXXV, 2, 6 (la fama di mago di Euno, lo schiavo siro che capeggiò una rivolta servile in Sicilia nel 135-132 ca. a. C., aumentava anche «perché le sue previsioni che non si avveravano non venivano smascherate da nessuno» [τῶν... μὴ γινομένων ὑπ' οὐδενὸς ἐλεγχομένων]); Ps.-Clem., *Hom.* IV, 4, 3 (Simon Mago 'sistema', mettendoli a tacere, «molti che cercavano di convincerlo di stregoneria» [πολλοὺς δὲ γόητα αὐτὸν ἐλέγχειν πειρωμένους]); altri ess. in Thraede 1966, 73. Cfr. inoltre Luc., *Ver. hist.* II, 12: εἰ γοῦν μὴ ἅψαιτό τις, οὐκ ἂν ἐξελέγξειε μὴ εἶναι σῶμα τὸ ὁρώμενον («se uno non toccasse, non potrebbe sostenere che non sia un corpo quello che si vede», detto delle ombre nelle Isole dei Beati). Tasinato 1988, 60s., per parte sua, scorge nel nostro contesto una sfumata per-

sistenza delle valenze filosofica ('confuto'; e cfr. n. 11) ed arcaica ('disprezzo') di ἐλέγχω.

In ἀνεμιαῖα l'Olearius individuava un'ulteriore allusione ai giardini di Tantalo (n. 17), ove i frutti «il v e n t o scagliava fino alle nuvole ombrose» (*Od.* XI, 592: ἄνεμος ῥίπτασκε ποτὶ νέφεα σκιόεντα; cfr. Olearius 1709, 165 n. 16). La situazione filostratea non sembra però comparabile.

[21] Nella sua apologia all'imperatore Domiziano, Apollonio affermerà orgogliosamente: «Che quanto non esiste sussista, e che a quanto esiste non si presti fede, tutto ciò io lo ascrivo alla credulità di coloro che si lasciano ingannare» (*V. Apoll.* VIII, 7 [I, p. 306, 5s. K.]: τὰ γὰρ οὐκ ὄντα εἶναι καὶ τὰ ὄντα ἀπιστεῖσθαι, πάντα ταῦτα προστίθημι τῇ τῶν ἐξαπατωμένων δόξῃ). Gli fa eco l'autorevole distinzione fra magia 'popolare' (δημώδης) e magia 'divina', enunciata dal sacerdote Calasiride nel romanzo di Eliodoro: prerogativa della magia δημώδης è appunto presentare «parvenze di cose che non esistono come se esistessero (φαντασίας τῶν μὴ ὄντων ὡς ὄντων), e deludere le speranze» (III, 16, 3).

In effetti la creazione fittizia di tavole imbandite, servitori etc. era un tipico incantesimo goetico, perpetrato mediante 'demoni servitori' evocati all'uopo (δαίμονες πάρεδροι, sui quali vd. ora Ciraolo 1995; inoltre **III.2**, n. 5). Fra i testi magici in materia spicca *PGM*[2] I, 102-112: il 'demone servitore' «porta acqua, vino, pane e qualsiasi cosa da mangiare tu voglia... (segue elenco). E quando vuoi dare un pranzo, diglielo: pensa a un qualunque luogo che si presti bene e ordinagli di prepararlo per un banchetto rapidamente e senza indugio. Subito (il demone) allestirà [tutt'intorno] camere con soffitti d'oro, tu vedrai i loro muri ricoperti di marmo – e queste cose considerale in parte reali, in parte solo illusioni visive (τὰ μὲν ἀληθῆ, || τὰ δὲ βλέπεσθαι μόνο[ν]) –, e vino pregiato, come si conviene per mettere a punto il pranzo in modo splendido. Senza indugio porterà (altri) demoni, e ti preparerà questi servitori ben abbigliati». Queste e simili prescrizioni trovano precisa rispondenza nelle fonti letterarie; cfr. in particolare Apion Oas., *FGrHist* 616 F 23: Ὁ δὲ Πάσης οὗτος μαλακὸς ἦν τὴν φύσιν, πάντων δὲ ἀνθρώπων ἐν μαγείᾳ διενήνοχεν, ὥστε ἐκ τῶν ἐπαοιδιῶν αὐτοῦ καὶ δεῖπνα πολυτελῆ ὁρᾶσθαι καὶ διακονουμένους τινάς, καὶ πάλιν ἀφανῆ πάντα γίνεσθαι («Questo Pasete era molle di natura, ma ha superato tutti nella magia: ai suoi incantesimi apparivano pranzi suntuosi ed alcuni servitori, poi ogni cosa svaniva di nuovo»); Cels. *ap.* Orig., *C. Cels.* I, 68: critica dei maghi egiziani da piazza, δεῖπνά τε πολυτελῆ καὶ τραπέζας καὶ πέμματα καὶ ὄψα τὰ οὐκ ὄντα δεικνύντων καὶ ὡς ζῷα κινούντων οὐκ ἀληθῶς ὄντα ζῷα, ἀλλὰ μέχρι φαντασίας φαινόμενα τοιαῦτα (maghi che fra altre cose «fanno comparire pranzi sontuosi e tavole imbandite con ogni genere di manicaretti inesistenti e fanno muovere come fossero vive cose che in realtà non sono vive, ma appaiono tali solo all'immaginazione»; trad. Lanata); Luc., *Philops.* 34s.: il mago egiziano Pancrate 'anima' sbarre di porte, scope o pestelli, e ne fa agli occhi di tutti altrettanti servitori per le mansioni domestiche – servizio a tavola incluso –; Clem. Alex., *Protr.* 4, 58, 3: Μάγοι δὲ ἤδη ἀσεβείας τῆς σφῶν αὐτῶν ὑπηρέτας δαίμονας αὐχοῦσιν, οἰκέτας

αὐτοὺς ἑαυτοῖς καταγράψαντες, τοὺς κατηναγκασμένους δούλους ταῖς ἐπαοιδαῖς πεποιηκότες («I maghi si gloriano di avere i demoni come servitori della loro empietà, dopo esserseli ascritti come domestici e averli resi servi con la forza delle loro formule magiche»; trad. M. G. Bianco). Parodiava la credenza Domiziano, nel banchetto 'infernale' di cui in Cass. Dio (epit.) LXVII, 9, 1-5: a servire le portate erano lì 'demoniaci' servitori di colore (vd. Puiggali 1984, 879s.). Cfr. altresì i servitori di bronzo dei Ginnosofisti nello stesso Philostr., *V. Apoll.* III, 27; e già i servitori invisibili in Luc., *Ver. hist.* II, 14; Apul., *Met.* V, 2, 3 - 3, 5.

In ambito cristiano svetta Simon Mago, γόης per eccellenza della letteratura apocrifa. Questi «nei banchetti fa apparire fantasmi dai multiformi aspetti, fa in modo che le suppellettili di casa siano viste muoversi per servire come automaticamente, senza che si veda chi le muove» (Ps.-Clem., *Hom.* II, 32, 2: ἐν δείπνοις εἴδωλα παντοδαπῶν ἰδεῶν παρίστησιν, τὰ ἐν οἰκίᾳ σκεύη ὡς αὐτόματα φερόμενα πρὸς ὑπηρεσίαν βλέπεσθαι ποιεῖ τῶν φερόντων οὐ βλεπομένων; per le numerose riprese del passo cfr. Rehm-Irmscher-Paschke[2], appar. *ad loc.*); «faceva entrare... nei triclini degli spiriti, vivi solo in apparenza, ma che non esistevano realmente» (*Mart. Petri* 2 [*AAA* I, p. 80, 23-25 Lipsius-Bonnet]: Ἐν τρικλινίοις γὰρ ἐποίει πνεύματά τινα... εἰσάγεσθαι, φαινόμενα μόνον, οὐκ ὄντα δὲ ἀληθῶς); inoltre, anima oggetti inanimati (Ps.-Clem. [Rufin.], *Rec.* III, 47, 2), trasforma pietre in pani (*ibid.* III, 47, 2; 57, 4), etc.

A monte di tutto s'intravede quell'antica tradizione sugli αὐτόματα, che ha inizio con i tripodi semoventi e le ancelle d'oro di Efesto (Hom., *Il.* XVIII, 373-377; 417-421). Passi, bibl. e discussione in Bettini 1992, 176 n. 2; 248-250; 257s. nn. 38-48.

[22] Cfr. **I.a.2**, n. 12.

[23] Chiaro indizio della notorietà dell'episodio è già la frequenza con cui lo si rievoca all'interno della *Vita di Apollonio* (luoghi citt. nn. 5 e 18). Cfr. poi i ripetuti richiami nel trattato di Eusebio *Contro Ierocle*, di cui si è detto nella premessa a questo cap., § 3 e n. 51 (30, 1-6; 35, 24s.; e cfr. 13, 3-6 des Places sull'altra apparizione di un'empusa in *V. Apoll.* II, 4 [qui, n. 12]); le due menzioni in Fozio, in cui l'episodio è fra i non molti ricordati nei due 'codici' che la *Biblioteca* dedica alla *V. Apoll.* (*Bibl.* 44, 10a, 9s. = I, p. 29 H.: καὶ Ἔμπουσαν ἐλέγξαι ἐν ὑποκρίσει ἑταίρας ἐρᾶν Μενίππου προσποιουμένην [«e (Apollonio) avrebbe smascherato Empusa, che sotto le sembianze di un'etera faceva mostra di amare Menippo»]; l'altro passo è in n. 14); ed il riassunto della storia dato nel già citato scolio bizantino a Luciano (n. 5), ove l'intervento di Apollonio è prevedibilmente interpretato come un atto di stregoneria.

[24] Un babilonese, discepolo inseparabile di Apollonio, che avrebbe seguito il maestro in tutti i suoi viaggi e ne avrebbe fatto il resoconto in appositi *Diari* (Ὑπομνήματα), dei quali Filostrato si sarebbe servito come fonte principale sul Tianeo (cfr. *V. Apoll.* I, 3). I dati e l'esistenza stessa di Damide sono stati ripetutamente messi in dubbio dai moderni, che hanno assunto *grosso modo* tre distinte posizioni (per bibl. fino al 1990 rinvio al meticoloso Koskenniemi 1991, 9-15, richiamando qui solo i principali assertori delle singole tesi):

(1) i diari di Damide sono un'opera storica, composta da un discepolo di Apollonio (Grosso [fondamentale], Petzke, Bowersock, Lo Cascio, Anderson [con nuove prospettive]; cfr. poi Anderson 1996, 614-616);
(2) i diari sono un'opera pseudoepigrafa, un falso anteriore a Filostrato (Hempel, Mesk, Hopfner, Speyer [fondamentale], Smith; cfr. poi Flinterman 1993-5, 79-88; 231-233);
(3) i diari sono un'invenzione di Filostrato (Meyer [fondamentale], Wilamowitz, Palm, Bowie, Mumprecht, Dzielska, Koskenniemi [con aperture verso (2)]; cfr. poi Edwards 1991; Bowie 1994, 189).

Come che sia, in rapporto alla storia di Empusa non è dato discernere in dettaglio quale potesse essere il contributo di Damide a fronte delle altre 'dicerie' di cui parla Filostrato (tradizioni locali, probabilmente: vd. spec. Flinterman 1993-5, 67s.); ad es. non è chiaro quanta parte avessero in Damide gli elementi favolosi. Per di più, la menzione dell'autorevole fonte non aggiunge qui nulla (Anderson 1986, 141; 163) alle finalità paradigmatiche probabilmente sottese alla narrazione filostratea dell'episodio (cfr. n. 1).

III.4 Firmilianus apud Cyprianum, *Epistula* 75, 10*

[10, 1] Volo[1] autem vobis et de historia quae apud nos facta est exponere ad hoc ipsum pertinente. Ante viginti enim et duos fere annos, temporibus post Alexandrum imperatorem[2], multae istic conflictationes et pressurae acciderunt vel in commune omnibus hominibus vel privatim Christianis; terrae etiam motus plurimi et frequentes extiterunt, ut et per Cappadociam et per Pontum multa subruerent, quaedam etiam civitates in profundum receptae dirupti soli hiatu devorarentur, ut ex hoc persecutio[3] quoque gravis adversum nos nominis[4] fieret, quae post longam retro aetatis pacem repente oborta de inopinato et insueto malo ad turbandum populum nostrum terribilior effecta est[5]. Serenianus[6] tunc fuit in nostra provincia praeses, acerbus et dirus persecutor.

[2] In hac autem perturbatione constitutis fidelibus et huc atque illuc persecutionis metu fugientibus et patrias suas relinquentibus atque in alias regionum partes transeuntibus (erat enim transeundi facultas eo quod persecutio illa non per totum mundum sed localis fuisset[7]), emersit istic subito quaedam mulier[8] quae in extasin constituta propheten se praeferret[9] et quasi sancto spiritu plena[10] sic ageret. Ita autem principalium daemoniorum impetu ferebatur ut per longum tempus sollicitaret et deciperet fraternitatem, admirabilia quaedam et portentosa perficiens[11], et facere se terram moveri polliceretur: non quod daemoni tanta esset potestas ut terram movere aut elementum concutere vi sua valeret, sed quod nonnumquam nequam spiritus praesciens et intellegens terrae motum futurum id se facturum esse simularet quod

III.4 Firmiliano presso Cipriano, *Lettera* 75, 10*

[10, 1] Voglio[1] dunque raccontarvi un episodio accaduto dalle nostre parti, che ha attinenza con questo stesso argomento. Circa ventidue anni fa, dopo la morte dell'imperatore Alessandro[2], si verificarono qui numerose avversità e tribolazioni, che colpirono sia indistintamente tutti, sia specificamente i cristiani. Si ebbero fra l'altro moltissimi terremoti a brevi intervalli, sicché avvennero numerosi crolli nella Cappadocia e nel Ponto e alcune città sprofondarono addirittura, ingoiate dalle voragini che si erano aperte nel suolo. Da tutto ciò derivò pure una pesante persecuzione[3] per il nostro stesso nome di cristiani[4]: persecuzione che, seguita a un lungo periodo di pace, risultò più terribile nello sconvolgere il nostro popolo proprio perché lo colpiva con un male improvviso e a cui era disabituato[5]. Era allora governatore della nostra provincia Sereniano[6], persecutore inflessibile e crudele.

[2] Mentre i fedeli si trovavano in questa confusione, fuggivano qua e là per il timore della persecuzione e abbandonavano le proprie terre d'origine per trasferirsi in altre regioni (c'era difatti libertà di spostarsi, in quanto quella persecuzione era stata dichiarata non universale, ma locale[7]), ecco qui venir fuori improvvisamente una donna[8]: rapita in estasi, si presentava come profetessa[9] e agiva come se fosse piena di Spirito Santo[10]. Costei, invece, era talmente sospinta dall'impeto dei principali demoni, che per lungo tempo riuscì a scompigliare e ingannare la nostra comunità ecclesiale, compiendo alcuni atti straordinari e prodigiosi[11] – e assicurò pure di saper far tremare la terra! Non che il demone avesse tanto potere da essere in grado di causare terremoti o di sconvolgere gli elementi con le proprie forze: ma qualche volta quello spirito maligno, conoscendo in precedenza o intuendo che stava per verificarsi un terremoto, simulava che avrebbe provocato ciò che

futurum videret[12]. [3] Quibus mendaciis et iactationibus subegerat[13] mentes singulorum ut sibi oboedirent et quocumque praeciperet et duceret sequerentur, faceret quoque mulierem illam cruda hieme nudis pedibus per asperas nives ire nec vexari in aliquo aut laedi illa discursione[14], diceret etiam se in Iudaeam et Hierosolimam[15] festinare, fingens tamquam inde venisset. [4] Hic et unum de presbyteris rusticum[16], item et alium diaconum fefellit[17], ut eidem mulieri commiscerentur: quod paulo post detectum est. Nam subito apparuit illi unus de exorcistis[18], vir probatus[19] et circa religiosam disciplinam bene semper conversatus[20], qui exhortatione quoque fratrum plurimorum qui et ipsi fortes ac laudabiles in fide aderant excitatus[21], erexit se contra illum spiritum nequam revincendum: qui subtili fallacia etiam hoc paulo ante praedixerat, venturum quendam aversum et temptatorem infidelem. Tamen ille exorcista inspiratus Dei gratia fortiter restitit, et esse illum nequissimum spiritum qui prius sanctus putabatur ostendit[22].

[5] Atque illa mulier, quae prius per praestigias et fallacias daemonis multa ad deceptionem fidelium movebatur, inter cetera quibus plurimos deceperat etiam hoc frequenter ausa est[23], ut et invocatione[24] non contemptibili[25] sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet et sacrificium Domino <non>[26] sine sacramento solitae praedicationis[27] offerret, baptizaret quoque multos usitata et legitima verba interrogationis usurpans, ut nihil discrepare ab ecclesiastica regula videretur.

vedeva prossimo ad accadere[12]. [3] Con tali menzogne e vanterie aveva soggiogato[13] le menti di un certo numero di persone, spingendole ad obbedirgli e a seguirlo dovunque comandasse o le conducesse; inoltre, faceva sì che quella donna, in pieno inverno, camminasse a piedi nudi sulla neve pungente, senza risentirne minimamente o riportare ferite per quell'andirivieni[14]. Diceva poi che doveva affrettarsi verso la Giudea e Gerusalemme[15], fingendo di essere venuto da lì. [4] Questo demone sedusse[17] un prete campagnolo[16] ed anche un altro, un diacono, facendoli congiungere con quella donna di cui si è detto: cosa che però fu scoperta poco dopo. D'improvviso infatti si parò dinanzi al demone uno degli esorcisti[18], uomo di provata virtù[19] e dalla condotta sempre irreprensibile nella disciplina religiosa[20]. Questi, incoraggiato anche dalle esortazioni dei moltissimi fratelli che lo sostenevano – degni essi stessi di lode per la loro forza nella fede –[21], si erse contro quello spirito maligno per confonderlo. Lo spirito invero, con sottile inganno, aveva predetto poco prima anche questo: sarebbe giunto un suo nemico, un infedele, a metterlo alla prova; malgrado ciò l'esorcista, ispirato dalla grazia di Dio, resistette gagliardamente e dimostrò che quello spirito che prima passava per santo era in realtà maligno al massimo grado[22].

[5] Quella donna, che già prima si adoperava attivamente per irretire i fedeli attraverso i trucchi e gli inganni del demone, insieme agli altri espedienti con i quali ne aveva raggirati moltissimi osò ricorrere di frequente anche a questo[23]: impiegando una formula d'invocazione[24] affatto disprezzabile[25], fingeva di consacrare il pane e di compiere l'eucaristia ed offriva il sacrificio al Signore, <non>[26] senza recitare le parole consuete del rito sacramentale[27]. A molti inoltre amministrava il battesimo, facendo sue le abituali e legittime formule dell'interrogazione, sì da non sembrare allontanarsi in nulla dalla regola della Chiesa.

* Ed.: Diercks 1996.

Bibl.: Sulla figura e l'opera letteraria di s. Cipriano fanno oggi il punto H. Gülzow - A. Wlosok - P. L. Schmidt in Herzog-Schmidt (curr.) 1997, 532-575 (*Die echten Schriften Kyprians*); 576s. (*Texte aus dem Umfeld Kyprians*); sull'epistolario in particolare, un monumentale commento ha dato Clarke 1984-1989 (4 voll.). Ivi è confluita la vasta dottrina precedente al 1983, data di conclusione dell'intero manoscritto.

Sull'*Epist.* 75 meritano una segnalazione a parte gli studi di Clarke 1966 e Girardi 1982 (su cui vd. n. 1); nonché la traduzione annotata del cap. 10 in Monaci Castagno 1996, 348-352 (e cfr. 83-85).

[1] Chi scrive è Firmiliano, a lungo vescovo di Cesarea in Cappadocia (da poco dopo il 230 fino alla morte, nel 268), amico di Origene ed esponente autorevole della cristianità d'Asia Minore (sul personaggio e la sua opera vd. per tutti Clarke 1989, 249; 250s.). Egli è fra i vescovi interpellati da Cipriano, primate di Cartagine, nella ricerca di consensi alle sue tesi sull'invalidità del battesimo conferito da eretici: tesi aspramente avversate da papa Stefano I (254-257), ma già sottoscritte dall'episcopato africano a seguito di un'intensa attività sinodale (autunno 255; primavera 256; 1° settembre 256; inoltre, a ulteriori consessi in Numidia sembra alludere ad es. *Epist.* 70, 1, 1s.), epistolare (*Epist.* 70; 71; 74) e pamphlettistica (cfr. il *De rebaptismate* pseudo-ciprianeo, sorto negli ambienti episcopali africani) promossa da Cipriano stesso (sulla controversia battesimale, oltre alla messa a punto fino al 1983 di Clarke 1989, 4-8 e *passim*, cfr. Hall 1982; Contreras 1987, spec. 418-421; Marin 1989, spec. 357-359; e soprattutto Burns 1993).

Dunque, su incarico di Cipriano il diacono Rogaziano aveva raggiunto Firmiliano a ridosso dell'inverno del 256 (*Epist.* 75, 5, 1: *hibernum tempus urguebat*; inizio ottobre? [Clarke]), portandogli una lettera *ad personam* oggi perduta, e inoltre copia di altri documenti che informassero il vescovo sullo *status quaestionis* e sui risultati dottrinali raggiunti. Il 'dossier' conteneva certamente *Epist.* 69; 73; 74 (palesi le consonanze linguistiche e scritturali rispetto ad *Epist.* 75), e forse anche altre lettere e atti sinodali (ad un 'dossier' di una certa ampiezza pensa da ultimo Girardi 1982, 62-64; più restrittivo Clarke 1989, 248s., con bibl. precedente). Firmiliano prepara rapidamente la sua risposta – che denuncia piena adesione a Cipriano –, in modo che Rogaziano possa riportarla a Cartagine prima che l'inverno s'inoltri e blocchi la navigazione (oltre a 5, 1 cit., cfr. 13, 1: *Decurramus vero breviter et cetera..., festinante vel maxime ad vos Rogatiano eqs.*). La lettera, sicuramente scritta da Firmiliano in greco, viene tradotta in latino perché le sia garantita la più ampia diffusione; la traduzione sarà stata approntata dalla cancelleria di Cipriano, piuttosto che da Cipriano stesso: questi l'avrà al più riveduta e limata (per argomenti e bibl. su queste conclusioni vd. Clarke 1989, 251s.). Occorre comunque non pensare all'epistola di Firmiliano come a un semplice «Cyprian *réchauffé*» (Clarke 1989, 249, sintetizzando l'*opinio communis*): il contributo dottrinale originale del vescovo cappadoce alla polemica in atto è maggiore di quanto tradizionalmente creduto, come ha ben mostrato Girardi 1982 (cfr. spec. 64s.) analizzando il fitto tessuto scritturistico

del documento. Più tardi, la lettera di Firmiliano potrebbe essere stata nota ad Agostino: vd. i pur dubbi *testimonia* in Diercks 1996, 581.

Il passo qui riportato (§ 10) mira ad illustrare un'argomentazione esposta subito prima (cfr. 10, 1: *de historia... ad hoc ipsum pertinente*): se gli eretici non possiedono lo Spirito Santo – cosa che lo stesso papa Stefano ammette –, non può esservi con loro una rinascita spirituale; dunque un ministro eretico, in quanto privo di Spirito Santo, non può amministrare un valido battesimo (§§ 8s.). A riprova di questa tesi (cfr. anche § 11) si cita appunto l'episodio che segue.

[2] Severo Alessandro fu ucciso nei primi mesi del 235, allorché venne proclamato imperatore Massimino il Trace; sommando a tale data «circa 22 anni» si ottiene, per calcolo inclusivo, (l'autunno) 256, che è appunto il momento in cui Firmiliano scrive (vd. n. 1). Ogni proposta di datazione diversa dal 235 appare inaccettabile (fondamentale Barnes 1985², 269s.; puntualizzazione in Clarke 1989, 263 n. 44).

Firmiliano sembrerebbe fare riferimento alla controversa persecuzione anticristiana di Massimino il Trace, taciuta dalle fonti pagane (Erodiano; *Historia Augusta*) e a noi nota quasi solo da Euseb., *Hist. eccl.* VI, 28: κατὰ κότον τὸν πρὸς τὸν Ἀλεξάνδρου οἶκον, ἐκ πλειόνων πιστῶν συνεστῶτα, διωγμὸν ἐγείρας, τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους ὡς αἰτίους τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διδασκαλίας ἀναιρεῖσθαι προστάττει («per rancore contro la casa di Alessandro, che contava un cospicuo numero di fedeli, [Massimino] suscitò una persecuzione, ordinando di uccidere soltanto i capi delle chiese, in quanto responsabili dell'insegnamento evangelico»; cfr. anche Euseb.-Hieron., *Chron.*, p. 216, 14s. Helm; le altre fonti, più tarde e sostanzialmente secondarie, in Clarke 1966, 445; dal Covolo 1989, 79-82; cfr. inoltre la scelta di testi sui cristiani sotto Massimino in Klein-Guyot 1993, 118-123; 369-373). Questa testimonianza di Eusebio è però difficile da conciliare con la lettera di Firmiliano, soprattutto per due circostanze ripetutamente sottolineate dagli interpreti:

(1) Firmiliano omette di assegnare la persecuzione a Massimino il Trace, e anzi dà l'impressione di non essere al corrente di una tradizione relativa a Massimino come persecutore dei cristiani;

(2) l'insistenza sul carattere strettamente locale della persecuzione in Cappadocia (cfr. 10, 2) stride alquanto con la portata universale che Eusebio sembra attribuire al διωγμός di Massimino (προστάττει è termine tecnico in tal senso: Klein[-Guyot] 1993, 369 n. 2).

Per addivenire a un quadro più chiaro, la critica ha cercato di valorizzare ulteriori fonti (un es. in n. 3) e formulato un ampio ventaglio di ipotesi esplicative; non si può entrare in dettagli, ma nel complesso risulta ridimensionato il contributo – e per alcuni la pertinenza stessa – della lettera di Firmiliano alla sfuggente persecuzione di Massimino (vd. analiticamente Clarke 1989, 263 n. 44).

[3] Si suole accostare a queste parole un passo del commento di Origene al vangelo secondo Matteo: un commento composto una dozzina d'anni dopo gli eventi qui descritti, e a noi noto quasi esclusivamente in una mediocre traduzione latina. A proposito di *Ev. Matth.* 24, 7 sui segni della fine del mondo (*'erunt fames et pestilentiae*

et terraemotus per loca... et eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum'), Origene osserva: *Frequenter enim famis causa Christianos culpaverunt gentiles et quicumque sapiebant quae gentium sunt, sed et pestilentiarum causas ad Christi ecclesiam rettulerunt. Scimus autem et apud nos terraemotum factum in locis quibusdam et factas fuisse quasdam ruinas, ita ut qui erant impii extra fidem causam terraemotus dicerent Christianos – propter quod et persecutiones passae sunt ecclesiae et incensae sunt – non solum autem, sed et qui videbantur prudentes, talia in publico dicerent, quia propter Christianos fiunt gravissimi terraemotus* (*Commentariorum series* 39 [p. 75, 4-12 Klostermann-Benz-Treu[2]]).

Che il passo origeniano alluda alla persecuzione di Massimino il Trace (n. 2), e a calamità naturali che in Cappadocia la precedettero, è stato ipotizzato più volte (al meglio da Clarke 1966, 450s., con bibl.; vd. poi 1989, 264 n. 45); ed è argomentabile che Origene possa aver appreso dei disordini in Cappadocia – per visione diretta o per lettera – proprio grazie a Firmiliano, che lo ospitò a Cesarea forse tra il 235 e il 240 (Euseb., *Hist. eccl.* VI, 27), ed intrattenne con lui un carteggio (Hieron., *Epist.* 33, 4, 9 [da Eusebio]; su questi passi, in parte viziati da problemi testuali, è da vedere almeno Nautin 1977, 70; 72). Tuttavia:

(1) il dettato di Origene è troppo generico perché lo si possa riferire con certezza agli stessi eventi narrati da Firmiliano (cfr. spec. Lippold 1975, 491);

(2) l'attribuzione ai cristiani della responsabilità di catastrofi naturali, con conseguenti azioni persecutorie, è motivo ad a m p i a diffusione geografica e cronologica (a Clarke 1989, 264 n. 45 si aggiunga Roozenbeek 1989, specifico sul III sec.).

Tutto ciò consiglia estrema cautela nel raffrontare il passo di Origene con la lettera di Firmiliano.

Parimenti, è da accogliere con riserva l'ipotesi che i lavori di restauro in Cappadocia attestati da un certo numero di miliari si riferiscano proprio ai danni causati dai terremoti descritti da Firmiliano (Clarke 1966, 450 n. 37; 1989, 264 n. 45). È noto infatti che le attività di costruzione/riparazione di strade e ponti furono c o s t a n t e m e n t e «le pain quotidien de l'administration impériale» in Cappadocia – così come nell'intera Anatolia, area strategica contro i Parti –, e appunto i miliari sono fonte continuativa al riguardo (studio complessivo in Rémy 1991; citazione da p. 74).

[4] *Sc.* il capo d'accusa che faceva scattare l'azione persecutoria era il *nomen* di cristiani, ossia il semplice dichiararsi tali: una prassi notoriamente attaccata come iniqua dall'apologetica in generale e da Tertulliano in particolare – al quale, come di frequente, Firmiliano-Cipriano potrebbe starsi qui ricollegando (M. Marin *in colloquio*) –. Fondamentale *Apol.* 2, 19s. (cfr. *Ad nat.* I, 3, 2), e spec. 19, 104s.: *Ideo torquemur confitentes et punimur perseverantes et absolvimur negantes, quia nominis proelium est*; e la chiusa 20, 110s. Dekkers: *'Christianus' si nullius criminis nomen est, valde ineptum, si solius nominis crimen est*; molta altra documentazione in Mayor[-Souter] 1917, 162s.

In base a questi riscontri, ho seguito i codd. M Q[1] e i precedenti editori Hartel e Bayard nel leggere: *persecutio... adversum nos nominis fieret*; Diercks recepisce

invece la variante: *adversum nos C h r i s t i a n i nominis*, che ha tutta l'aria di una glossa volta a spiegare un tecnicismo brachilogico, secondo un procedimento identico a quello che si è adottato qui nella traduzione per esigenze di chiarezza.

[5] In effetti, l'ultima notizia di una precedente persecuzione anticristiana in Cappadocia sembra quella offerta da Tert., *Ad Scapulam* 3, 4: in un elenco di governatori, pentitisi in punto di morte per aver vessato i cristiani, figura *Claudius Lucius Hieronymianus* (così Klebs: codd. variamente corrotti) *in Cappadocia*, che *Christianos crudeliter tractasset*. L'evento risalirà ai primi anni del III sec., poiché la legazione cappadoce di Ieronimiano viene datata al 202-212 ca. (Rémy 1988, 123; 124; 126; 142 [n° 180]; 1989, n° 180; su una data un po' più alta si attestavano i repertori – per il resto ancora indispensabili – di Barbieri 1952, 41 [n° 157]; 425; *PIR*² C 888; Thomasson 1984, 272 [n° 52]; e ancora Clarke 1989, 264s. n. 46); dunque, vi era stato all'incirca un trentennio di pace prima della persecuzione del 235 qui descritta da Firmiliano. È significativo che Cipriano stesso ravvisasse nella *pax longa* dalle persecuzioni un motivo di allentamento generalizzato della fede; paradigmatico *De laps.* 5, 88-91 Bévenot: *Dominus probari familiam suam voluit; et quia traditam nobis divinitus disciplinam pax longa corruperat, iacentem fidem et paene dixerim dormientem censura caelestis erexit*. È facile avvertire gli echi di un motivo assai più antico: la fine di un *metus* come causa di rilassamento dei costumi (e viceversa). Attestato a partire dalle *Ciprie* omeriche (fr. 18, 2 Bernabé: ἵνα γὰρ δέος, ἔνθα καὶ αἰδώς [«dove c'è paura, lì c'è anche pudore»]), il *topos* è ampiamente documentato *i. a.* da Vretska 1976, I, 205s. (*ad* Sall., *Cat.* 10, 1); su Cipriano vd. ora Lo Cicero 1992.

[6] Certamente il *Licin(n)ius Serenianus*, di arguibile origine spagnola (*ILS* 3106, con «AE» 1972, 245s. e la bibl. cit. qui appresso), che alcuni miliari di Cappadocia documentano come *legatus Augusti pro praetore* in quella regione dal 233/4 al 235/6 (Rémy). La testimonianza di Firmiliano trova dunque piena conferma. Non convince invece l'identificazione con l'*Aelius Serenianus, omnium vir sanctissimus*, che l'*Historia Augusta* (*Alex.* 68, 1; cfr. *PIR*² A 258) menziona fra i consiglieri di Severo Alessandro: l'accostamento era già almeno in Allard 1905³-18, 197s., ed è stato più volte rispolverato dai moderni, ma la proposta appare priva di fondamento (vd. in ultimo le critiche di Dietz 1980, 177).

Le fonti epigrafiche riferibili a Sereniano con vario grado di sicurezza (una quindicina) sono elencate in Rémy 1991, 66, da integrare con «AE» 1985, 813; più in generale, sul personaggio cfr. Barbieri 1952, 289s. (n° 1632); *PIR*² L 245; Dietz 1980, 177 (n° 48); Thomasson 1984, 272 (n° 44) + 1990, 39 (n° 29:44); Rémy 1988, 123; 127 (n° 187); 1989, n° 187; French 1989 (sul nuovo, importante miliario «AE» 1985, 813; cfr. anche «AE» 1989, 730s.).

Sul piano diegetico, nell'economia della lettera firmilianea la specificazione su Sereniano appare rispondere a due intenti complementari:

(1) garantire credibilità ai fatti straordinari che si stanno per narrare, precisando il più possibile date e personaggi (vd. per tutti Clarke 1989, 263 n. 44; e in generale *Introduzione*, § 2.5);

(2) chiarire che contro i cristiani si erano scatenati non meri tumulti di folla, ma una vera e propria persecuzione ufficiale, coordinata dal governatore in persona (cfr. Clarke 1989, 265 n. 47).

[7] È plausibile (Clarke 1989, 265 n. 48) che questa insistenza sul carattere l o c a l e della persecuzione del 235 – di per sé certo spiegabile con il carattere locale dei rivolgimenti stessi che l'avevano scatenata – comporti un implicito confronto con l'universalità della persecuzione di Decio (249-251), di pochi anni successiva e assai più tristemente memorabile.

[8] La descrizione che segue è congegnata in modo da far apparire la profetessa e i suoi seguaci come un tipico prodotto dei fermenti millenaristici suscitati spesso dalle catastrofi naturali, e dalle persecuzioni che ne scaturiscono. Proprio e solo in quest'ottica si spiegano:
(1) la fretta della donna, sancita da quel *festinare* (10, 3) che è «suggestive of some urgent, millenarian expectation» (Clarke 1989, 265 n. 50);
(2) i suoi pretesi legami con Gerusalemme di Giudea (ancora 10, 3): luogo classico per garantirsi un 'pedigree' apostolico, e non a caso qui (e in 6, 1) designata con il nome biblico di *Hierosolyma* (*-ima*), anziché con quello ufficiale di *Aelia* (*Capitolina*), corrente dai tempi di Adriano e liberamente usato dagli scrittori ecclesiastici coevi (vd. ampiamente Clarke 1989, 257s. n. 24).

Poiché Gerusalemme di Giudea – anziché le frigie Pepuza o Timione – appare come sede della Nuova Gerusalemme che dovrà discendere dal cielo (cfr. *Apocal.* 21) in alcuni dei primi testi dell'eresia montanista (vd. spec. Markschies 1994), e poiché certi documenti di tale setta mostrano qualche rispondenza con la profetessa descritta da Firmiliano, si è pensato più volte che la donna fosse appunto una profetessa montanista (dossografia in Clarke 1989, 265s. n. 50, e vd. 266 n. 54). Se però è vero che si conoscono più casi di montanisti 'smascherati' mediante esorcismo (Thraede 1966, 73), è tuttavia arduo pronunciarsi sul possibile montanismo dell'indemoniata profetessa in Firmiliano; difatti:
(1) si riteneva comunemente che gli eretici i n g e n e r e fossero sospinti da demoni invasatori (basti Kallis 1974, 708s.);
(2) non è necessario invocare le profetesse montaniste per 'contestualizzare' la profetessa di Firmiliano: essa si staglia sul popolato sfondo delle 'belles dames sans merci' (vd. premessa a questo cap., §§ 3s.) e, per altro verso, tra le figure femminili 'soprannaturali' che si propongono come trascinatrici di popoli (della batava Veleda si è detto in **III.2**, n. 7; cfr. poi *e. g.* la giovane «alta e spaventosa [μεγάλη καὶ βλοσυρὰ]..., che fu ritenuta un demone per quanto accadde», la quale guidò contro il liberto Cleandro un tumulto popolare, conclusosi solo quando l'imperatore Commodo fece giustiziare quel suo protetto [epitomi di Cass. Dio LXXII (LXXIII), 13, 3-6; 189 d. C.]).

Tratto del tutto generico è infine il ricorso della profetessa, per persuadere le folle, a 'giochi di prestigio' (cfr. 10, 2: *admirabilia quaedam et portentosa*; 5: *per praestigias et fallacias*) quali la presunta capacità di provocare terremoti (10, 2; n.

12) e le camminate a piedi nudi sulla neve (10, 3; n. 14). Gli eretici facevano infatti un largo uso dei trucchi dei μάγοι – ispirati dal demonio al pari loro –, come spiega lucidamente Hippol., *Ref. haer.* IV, 32, 1 (altro in Hopfner 1924, § 63).

[9] Possibile allusione ad *Apocal.* 2, 20: «Iezabèle, la donna che si spaccia per profetessa». Cfr. Girardi 1982, 52 n. 77; 66, cui rinvio fin d'ora anche per le altre allusioni bibliche (nn. 10; 11; 19; 21).

Come notava Watson 1896, 250 n. 2, *in extasin constituta* «must be a rendering of εἰς ἔκστασιν πεσοῦσα, or something familiar».

[10] Cfr. *Act. apost.* 7, 55: «pieno di Spirito Santo», detto di Stefano che ha la visione del regno dei cieli.

[11] Cfr. *Ev. Marc.* 13, 22: «sorgeranno falsi cristi e falsi profeti e faranno segni e portenti per ingannare, se fosse possibile, anche gli eletti».

[12] È questa la tipica spiegazione cristiana delle forme improprie di divinazione – a cominciare da quelle pagane – che sembrano cogliere nel segno; il che vale poi a Firmiliano per ribadire «le idee dei suoi contemporanei sul potere limitato dei demòni», presentandole «alla luce di circostanze concrete» (Monaci Castagno 1996, 84). Cfr. Min. Fel., *Oct.* 26, 7ss. (in che modo, grazie a demoni maligni, nel mondo pagano *nonnumquam... veritatem vel auspicia vel oracula tetigerunt*; l'intera sezione è ripresa – spesso alla lettera – in Cypr.[?], *Quod idola dii non sint* 6s. [pp. 23-25 Hartel]); Tert., *Apol.* 22, 8ss. (cfr. spec. 22, 10: i demoni *habent de incolatu aeris et de vicinia siderum et de commercio nubium caelestes sapere paraturas, ut et pluvias, quas iam sentiunt, repromittant*). Naturalmente, c'è alla base il noto assunto che siano demoni maligni a presiedere ad ogni pratica divinatoria pagana, o comunque non ortodossa (ess. abbastanza vicini al racconto di Firmiliano raccoglie Tambornino 1909, 93s.; una casistica più globale in Hopfner 1924, § 62).

Per altro verso, il millantato potere di provocare terremoti è un chiaro tratto 'goetico' della profetessa: rientra infatti nel repertorio dei maghi da piazza (cfr. n. 8). I loro prontuari non mancavano di incantesimi in questo senso (*PGM*[2] I, 125s.: il 'demone servitore' τείχη... | σείσει [«scuoterà mura»]; XIII, 872: pronunciato un incantesimo, σεισμὸς ἔσται [«ci sarà un terremoto»]); la letteratura fornisce ampie conferme (esemplare Ps.-Quint., *D. mai.* 10, 15 [pp. 213, 22 - 214, 2]: (*magus*), *qui simul ore squalido barbarum murmur intonuit, ... tremere terras... fama est*; 19 [p. 218, 8-10 Håkanson]: (*mage*), *qui... ima terrarum moves*; altro in Pease 1935, 405); e ci restano due descrizioni di come i μάγοι potessero provocare un terremoto – o almeno darne l'illusione –, bruciando fra l'altro minerali ferrosi: cfr. Hippol., *Ref. haer.* IV, 39 (purtroppo lacunoso); *Cyran.* I, 24, 58-69 Kaimakis, spec. 68s. (uno degli ingredienti per l'operazione è «terra presa da una casa caduta su degli uomini» [γῆν ἀπὸ οἰκίας πεσούσης ἐπάνω ἀνθρώπων]!). Sull'argomento seleziono Lasch 1902; Ganschinietz 1913, 73; Hopfner 1924, § 153; Betz 1961, 164s.; Phillips 1986, 2761 n. 273 (con ulteriore bibl. sul 'Wetterzauber').

[13] Da qui fino alla fine di 10, 4, «Anche a livello linguistico la donna sparisce dietro il demonio che la possiede: è questi infatti il soggetto grammaticale» dei verbi nel passo (Monaci Castagno 1996, 84).

[14] L'esibizione rientra nella più ampia casistica delle passeggiate 'sciamaniche' (per aria, acqua, fuoco, g h i a c c i o etc.), sulle quali vd. **III.2**, nn. 5s. Qui basterà rilevare che nel raro e tardo *discursio* (*ThlL* V.1, 1368, 62-76) è forse insita una punta di ironia, e inoltre precisare due aspetti:

(1) Il prodigio della *discursio* sulla neve si potrebbe bensì ricondurre a qualche forma di 'trance' individuale o collettiva (cfr. d'altronde 10, 2: *in extasin constituta*), secondo una spiegazione invocata ad es. per le numerose attestazioni antiche e moderne di gente che cammina scalza su fuochi o carboni ardenti (sguardo d'insieme in Danforth 1989; specifici per l'antichità Speyer 1984-9b, 353-356 e *passim*; Furley 1988, spec. 213-222; Taeuber 1992, 22s.); ma sappiamo anche che per simili camminate bastava spalmarsi i piedi con apposite sostanze che isolavano dal calore (Varr. *ap.* Serv., *Ad Aen.* XI, 787; Hippol., *Ref. haer.* IV, 33, 2; esauriente Ganschinietz 1913, 50), per cui è del tutto ammissibile che la profetessa si avvalesse di t r u c c h i analoghi per passeggiare incolume su neve e ghiaccio.

(2) In Cilicia, cioè immediatamente a sud della Cappadocia, dalla seconda metà del II d. C. conobbe rinnovato splendore la venerazione per Perasia, un'antica 'Muttergottheit' locale identificata di volta in volta con varie divinità greche. Sede centrale del culto era Ierapoli-Castabala, sita vicino al confine con la Cappadocia; inoltre, alcune testimonianze epigrafiche suggeriscono almeno una filiazione a Mopsuestia (50 km a sud-ovest di Castabala), a parziale testimonianza di un bacino di fedeli di considerevole ampiezza (sul sito di Ierapoli-Castabala ed il culto della dea Perasia resta fondamentale Dupont-Sommer - Robert 1964, spec. 53-64; sugli ulteriori reperti epigrafici e le conclusioni evincibili, qui riprese, vd. Taeuber 1992). Come sappiamo da Strabone, caratteristica saliente del culto di Perasia era che «le sacerdotesse camminavano a piedi nudi attraverso carboni ardenti senza risentirne» (XII, 2, 7: τὰς ἱερείας γυμνοῖς τοῖς ποσὶ δι' ἀνθρακιᾶς βαδίζειν ἀπαθεῖς; breve conferma in Iambl., *De myst.* III, 4, 110, 13-16); e Taeuber 1992, 22 ha giustamente ricondotto a questa cerimonia l'inedita qualifica di διαβήτρια ('attraversatrice'; cfr. δι(ὰ)... βαδίζειν in Strabone), attribuita ad una donna che era certamente una sacerdotessa della dea, in un'epigrafe di Mopsuestia rinvenuta di recente («SEG», 42 (1992), 1290; fine II - inizio III d. C.). Tutto ciò legittima l'ipotesi che la profetessa di Firmiliano potesse contare su un retroterra autoctono familiare con le sacerdotesse di Perasia, e dunque s p e c i f i c a m e n t e predisposto a seguire le 'straordinarie' camminate di una donna ispirata, o presunta tale.

[15] Vd. n. 8.

[16] Hartel 1871 e alcuni interpreti più antichi intendevano *Rusticum* come nome proprio, ma ha certamente ragione Diercks – con la quasi totalità dei traduttori moderni – a usare la minuscola (cfr. *i. a.* Bayard: «du pays»; Clarke: «a country fellow»). Qui *rusticus* varrà ἐπιχώριος, 'campagnolo', con la sfumatura di 'facilone', 'credulone'; e che si tratti di un aggettivo è suggerito anche dal fatto che il diacono menzionato subito dopo questo presbitero venga citato s e n z a nome proprio. Quanto all'idea di fondo, come 'rustici' sono analogamente qualificati alcuni vescovi raggirati

anch'essi da eretici in Cornel. *ap.* Euseb., *Hist. eccl.* VI, 43, 8: ἐπισκόπους τρεῖς, ἀνθρώπους ἀγροίκους καὶ ἁπλουστάτους («tre vescovi, uomini rustici e sempliciotti al massimo»); Rufin., *Hist. eccl.* XI, 10: *persuaso quodam satis imperito et agresti episcopo* (desumo argomenti ed ess. da Clarke 1989, 266 n. 51). Cfr. inoltre Sophocles, 518, s. v. ἐπιχώριος, ove si cita un passo conciliare (*Concilium Neocaesariense* del 314, canone 13) in cui ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι sono «*country presbyters*, as opposed to *city presbyters*».

[17] Che il clero potesse essere corrotto dalle arti diaboliche di maghi e affini era *topos* corrente: vd. in ultimo i rinvii in Trombley 1995², II, 41s. n. 202.

[18] È meno facile di quanto sembri, assumere questa notizia a documento della presenza di esorcisti ufficiali nella Cappadocia del tempo. Di certo, per tale regione questa del 235 è la più antica testimonianza che paia designare esorcisti come un *ordo* a parte (Clarke 1989, 266 n. 52; e cfr. 1984, 342s. n. 6). Non si fa tuttavia menzione di un ufficio apposito nel clero locale, anzi nulla si dice sull'appartenenza dell'esorcista alla comunità, sicché la testimonianza resta un po' ambigua (Thraede 1966, 72s.). D'altra parte, *exorcistae* come membri del clero sembrano essere altrove attestati nel medesimo torno di tempo (Seagraves 1993, 158; e cfr. tutto 154-165 su *The Exorcist* nella Chiesa all'epoca di Cipriano); e in ogni caso, nulla assicura che Firmiliano implicasse *ex silentio* che la situazione da lui delineata per il 235 fosse rimasta immutata fino ai tempi in cui scriveva a Cipriano, vent'anni dopo (come pensa invece Thraede 1966, cit.).

[19] Cfr. *Deuter.* 1, 13: «Sceglietevi nelle vostre tribù u o m i n i saggi, intelligenti e s t i m a t i, e io li costituirò vostri capi» (vd. n. 9).

[20] Una tipica presentazione da θεῖος ἀνήρ, nel solco di una tradizione ben consolidata: cfr. Stramaglia 1991a, 86; 1995c, 224; premessa a questo cap., § 3.

[21] Cfr. *I Petr.* 5, 9: «Resistetegli (*sc.* al diavolo) saldi nella fede, sapendo che i vostri fratelli sparsi per il mondo subiscono le stesse sofferenze di voi».

[22] Anche in questo caso, l'azione esorcistica vera e propria resta sottaciuta: cfr. in parallelo **III.3** e n. 18.

[23] Come mi suggerisce M. Marin, *illa* -- *ausa est* sembra implicare due momenti cronologicamente successivi negli inganni della profetessa: una prima fase (cfr. *prius*, e poi il p p f . *deceperat*) in cui la donna aveva fatto ricorso alle sole ciurmerie 'tradizionali' finora elencate (10, 2-4); una seconda fase (cfr. il passaggio al p e r f . *ausa est*) in cui essa, insieme (da ciò: *i n t e r cetera*, anziché un più ovvio *praeter* o sim.) a tali trucchi, aveva usato anche le simulazioni liturgiche descritte subito dopo. La sequenza appare obliterata nelle traduzioni moderne, né i commenti vi si soffermano.

[24] L'esegesi della pericope: *invocatione* -- *offerret*, apparentemente intessuta di tautologie, ha impegnato lungamente gli studiosi di liturgia. In generale può dirsi che nel rituale eucaristico seguito dalla profetessa, tributario di influssi liturgici orientali, appaiono individuabili quattro fasi:

(1) invocazione (ἐπίκλησις/*invocatio*) a Dio, perché lo Spirito Santo discenda sulle specie eucaristiche (pane [e vino]);

(2) benedizione del pane (*sanctificare... panem*);
(3) resa di grazie su di esso (*eucharistiam facere*);
(4) oblazione a Dio del pane [e del vino] (*sacrificium... offerret*).

La questione resta comunque complessa, e vi sono divergenze su singoli punti; rinvio dunque, dopo l'importante nota di Bayard 1961², II, 297s. n. 1, all'approfondita discussione di Clarke 1989, 201-203 n. 10; 266s. n. 55.

[25] *non comptentibili* è solitamente inteso come una sorta di epiteto formulare, volto a scandire il carattere sacrosanto dell'epiclesi (*invocatio*) eucaristica: così ad es. Bayard («avec l'invocation redoutable»); Marinangeli (1979, 505: «con l'invocazione che non può essere oggetto di scherno»); Toso (1980, 730: «con le sante parole»). Si tratterebbe insomma di un modo – al fondo pleonastico – per stigmatizzare l'enormità dell'abuso commesso dalla profetessa, che ha usurpato l'inusurpabile epiclesi. Se però si guarda al contesto nella sua globalità, spicca la reiterata insistenza di Firmiliano sull'apparente impeccabilità delle prassi liturgiche seguite dalla profetessa. A questo quadro si conforma anche il sintagma: *invocatione non contemptibili*, se se ne accoglie l'esegesi data da Clarke 1989, 266s. n. 55 (ove ulteriore bibl.). Lo studioso traduce: «employing a by no means despicable form of invocation», e cita ampia documentazione antica comprovante l'ammissibilità di oscillazioni personali nella formulazione dell'epiclesi eucaristica e di altre preghiere, a patto che il dettato restasse corretto ed ortodosso. Dunque, nell'ambito di queste l e c i t e oscillazioni, la profetessa avrebbe fatto ricorso ad una formula di *invocatio* «tutt'altro che disprezzabile»: un'ulteriore riprova del suo ostentato rispetto della norma della Chiesa. A questa interpretazione mi sono attenuto nella traduzione (come già del resto Monaci Castagno 1996, 351; cfr. 352 n. 9).

[26] Diercks mantiene inalterato il testo tràdito, e così si sono orientati pure Hartel 1871 ed E. Dekkers (*ap.* Diercks). Io credo però con altri (Bayard 1961²; Monaci Castagno 1996, 352 n. 10) che sia necessario integrare *<non>* con l'*editio Oxoniensis* del 1682 (cfr. Diercks, appar. *ad loc.*). Difatti, la fallacia della della profetessa stava appunto nel suo non discostarsi i n n u l l a dalla legittima liturgia battesimale (*nihil*: vd. oltre nel testo, e anche § 11). Per la genesi dell'errore è facile pensare ad un'aplografia propiziata dal precedente *Domi n o*, magari in costanza di qualche compendio.

[27] Nella traduzione ho lasciato nel vago il significato di *sacramentum* e *praedicatio*, arduo da precisare in questo contesto. Le esegesi prospettabili sono vagliate analiticamente da Clarke 1989, 267s. n. 56.

Capitolo IV

SEPOLCRI SENZA REQUIE

1. Segno tangibile della presenza della morte sulla terra, varco fra questo e l'altro mondo, la tomba è simbolo polisemico per eccellenza nei rapporti fra l'uomo e il soprannaturale. Le più antiche concezioni greche sull'aldilà ne facevano la dimora perpetua del defunto, e, anche quando questa credenza dovette far posto ad escatologie nuove (discesa dell'anima agl'inferi; immortalità celeste), il linguaggio comune e la fede popolare persistettero nel ritenere che qualcosa dello spirito dell'estinto restasse legato al suo sepolcro. La tomba, insomma, finì per diventare un 'pendant' dell'εἴδωλον, un volto materiale dell'immateriale, e questo ruolo complesso e talora sfuggente si riverbera in contesti e momenti assai vari della civiltà greco-latina[1].

L'antica equazione fra tomba e dimora dell'estinto conserva le sue tracce forse più durevoli nell'iconografia e, soprattutto, nell'epigrafia funeraria. Per la prima basterà ricordare le tante rappresentazioni di anime di defunti che fluttuano attorno alla tomba[2]; per la seconda, si pensi solo alla fortuna ininterrotta di un augurio come *s(it) t(ibi) t(erra) l(evis)* («la terra ti sia leggera»), inciso su innumerevoli lapidi e ripetutamente sottoposto a *lusus* e stravolgimenti letterari nei secoli[3]. Certo vi era molto di cristal-

[1] Dopo lo schizzo sempre prezioso di Cumont 1949, 13-28 (spec. 25s.), un'efficace trattazione d'insieme su quanto qui sommariamente richiamato è in Kötting 1982 (spec. 393-395: *Grabmetaphern*); aggiungo solo Uría Varela 1997, 321-333, su certi eloquenti eufemismi legati alle designazioni latine della tomba.

[2] Fondamentale oggi Peifer 1989: vd. soprattutto *passim* fra 73-107 (età arcaica); e fra 158-181 (età classica ed oltre). Più in generale, per l'iconografia degli εἴδωλα cfr. *Introduzione*, § 1.4.2.

[3] Sulla tomba come dimora eterna del defunto nell'epigrafia funeraria – nelle svariate forme che il *topos* assume –, basilari Lattimore 1942, 165-169; Massaro 1992, 187-190 (con altra bibl. recente); per *sit tibi terra levis* vd. specificamente **IV.2**, n. 15.

lizzato in formule come questa, ma non si può ridurle soltanto a dei *topoi*: è quanto suggeriscono certe pratiche magiche di cui si dirà tra breve, e perfino il diritto romano. L'antico *ius pontificium* riconosceva difatti ai mani del defunto la proprietà del sepolcro, e l'argomento dovette mantenere nel tempo un certo mordente, se ancora i giuristi d'età imperiale lo riproponevano nell'ambito del più vasto problema della capacità giuridica degli esseri soprannaturali[4].

Più in generale, la sopravvivenza e l'evoluzione del rapporto tomba/defunto(/fantasma) si configurano come un fenomeno quanto mai composito: una complessa osmosi di dottrine filosofiche, escatologie misteriche e credenze popolari, che ha la sua espressione archetipica in un celebre passo platonico, a sua volta tributario di concezioni più antiche:

> «Il corporeo, mio caro – bisogna crederlo –, è grave, pesante, terroso e visibile: un'anima... che lo possieda è appesantita e trascinata nuovamente verso il mondo visibile per paura dell'invisibile – cioè dell'Ade, come si dice –, e si aggira intorno ai monumenti sepolcrali e alle tombe, dove appunto furono anche visti certi fantasmi di anime simili ad ombre (περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμένη, περὶ ἃ δὴ καὶ ὤφθη ἄττα ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα), quali sono le immagini prodotte da anime come queste, che non si sciolsero pure dal corpo, ma partecipano ancora del visibile e perciò possono essere viste»[5].

[4] Il passo più significativo è il commento di Ulpiano alla succitata disposizione del diritto pontificale: secondo il giurista, *naturaliter... videtur ad mortuum pertinere locus in quem infertur, praesertim si in eum locum inferatur, in quem ipse destinavit* (*Dig.* XI, 7, 4). Sulla questione è da vedere Impallomeni 1971-96, spec. 239s.; 244s.: lo studioso confuta Gaio in merito alla presunta capacità dei mani a possedere il sepolcro, mostrando però su un piano generale che le *res divini iuris* erano *res nullius* per il diritto, ma non sempre per la pratica.

[5] *Phaed.* 81c-d.

Sono parole-chiave per comprendere il successivo sviluppo delle teorie classiche sui destini dell'anima: non a caso il passo è reiteratamente citato, ripreso, discusso fino alla tarda antichità[6]. Ma ancor più, sono parole che riportano a un sostrato popolare di superstizioni, in cui abbondavano credenze relative a tombe infestate da fantasmi: tombe da non profanare[7], da avvicinare in silenzio, o al contrario da sfruttare a fini magici, compiendo riti occulti o affidando agli spiriti dei defunti quei messaggi e comandi di cui *papyri magicae* e *defixiones* sono piene, nel mondo sia greco che latino[8]. Tombe che si difendono, anche, e che lo fanno non solo sotto l'egida della legge[9], ma anche con temibili maledizio-

[6] Principali discussioni esplicite e/o riprese sicure (cfr. Carlini 1967, 295s.; Courcelle 1974; Lavecchia 1995, 137-141): Clem. Alex., *Protr.* 4, 55, 5; Orig., *C. Cels.* II, 60; VII, 5; Porph., *De abst.* II, 47, 2; Sallust., *De dis et mund.* 19, 2; Greg. Nyss., *De anim. et resurr.*, *PG* XLVI, 88b; Procl., *In Plat. Remp.* I, p. 119, 18-21 Kroll; Damasc., *In Plat. Phaed.* I, 239 Westerink (e cfr. **V.c.3**, n. 18); Olympiod., *In Plat. Phaed.* 3, 4 Westerink. Ma per comprendere appieno la portata dell'influsso esercitato da questo luogo del *Fedone*, bisogna considerare la vastissima diffusione dell'intero dialogo per tutto l'arco dell'antichità (su ciò Carlini 1972, oltre ai lavori sopra citati).

Fra le ulteriori attestazioni della medesima credenza, se ne contano alcune latine particolarmente notevoli: Petron. 122 vv. 137s. (*Ecce inter tumulos atque ossa carentia bustis / umbrarum facies diro stridore minantur*); Suet., *Cal.* 59, 2s. = **I.b.2**; Apul., *Apol.* 64, 2 (p. 72, 8s. Helm: *omnia bustorum formidamina, omnia sepulchrorum terriculamenta*, in un contesto fittamente tramato di allusioni e citazioni platoniche); Ps.-Quint., *D. mai.* 12, 28 (p. 264, 1-6 Håkanson; cit. **IV.1**, n. 11); Lact., *Div. inst.* II, 2, 6 (il culto delle statue è stolto *quemadmodum vulgus existimat mortuorum animas circa tumulos et corporum suorum reliquias oberrare*); Amm. Marc. XIX, 12, 14 (*sepulchrorum... horrores et errantium ibidem animarum ludibria... vana*). Altro in Courcelle 1974 e nei commenti a Macrob., *In Somn. Scip.* I, 9, 5 di Scarpa 1981, 402 e Regali 1983, 302s.; vd. altresì **IV.3**, n. 9 e, per i papiri magici, Preisendanz 1935, 2248.

[7] Cfr. **III.1a**, n. 41.

[8] Nell'ambito di una documentazione amplissima, un'efficace scelta di testi si legge in Hopfner 1921, §§ 321s.; 351s.

[9] Cfr. **III.1a**, n. 17; **IV.1**, n. 1.

ni e minacce dei trapassati contro i profanatori[10]: *tumulos vindicat umbra suos*[11]!

È questo l'oscuro microcosmo che la letteratura riprende e sublima in molte storie di spettri, attraverso procedimenti diegetici che valorizzano la pluralità dei rapporti fra tomba e fantasma in forme e con effetti talora insospettabili.

2. I testi raccolti in questo capitolo – una piccola scelta a fronte di una vasta casistica – sono altrettanti esempi dei sofisticati risultati cui la rielaborazione letteraria di un motivo fantastico 'popolare' poteva addivenire. Tipico, nella sua linearità, il frammento del romanziere Lolliano (II d. C.; **IV.4**) – che pure non ha fama di fine letterato[12] –. Ivi la tomba compare *sub specie* di privazione, giacché il motivo di fondo è quello antico e 'scontato' del fantasma di un insepolto che chiede sepoltura[13]: ma l'efficace immediatezza con cui lo spettro è introdotto e, soprattutto, il probabile concatenarsi di due apparizioni in successione, creano una 'suspense' che pone il pezzo ben al di sopra della media. Un ulteriore giro di vite è nella storia tratta dall'altro romanziere Senofonte Efesio (I-II d. C.; **IV.3**). Il fulcro è qui l'ancestrale paura che il morto possa sorgere dalla tomba e attaccare i vivi, e a ciò si aggiungono altre diffuse credenze nelle insidie sessuali portate da defunti e nella capacità dei defunti stessi di provocare malattie. Ma il racconto è tutto un inganno, poiché le varie superstizioni s'intrecciano in un abile trucco ai danni di un lenone.

[10] Vd. ultimamente le panoramiche di Bernand 1991, 363-379 e note (*Les tombes qui se défendent*), e di Strubbe 1991; nonché l'istruttiva silloge delle testimonianze epigrafiche d'Asia Minore allestita ora da Strubbe 1997.

[11] *Anth. Lat.* 410 Riese² = 406 Shackleton Bailey, 6.

[12] Cfr. *Introduzione*, §§ 2.3; 2.4.3.

[13] *Introduzione*, § 1.1.

L'ambito letterario che sfrutta al meglio le potenzialità polisemiche della tomba è comunque – e non a caso – il *genus* declamatorio, da cui provengono **IV.1-2** (tra fine I e fine II d. C., all'incirca). In **IV.2** la tomba è in primo piano fin dal titolo (*Sepulcrum incantatum*): su di essa s'incentra l'azione giudiziaria, e anzi proprio sul suo ruolo di varco fra questo e l'altro mondo; un varco che consentiva a un giovane fantasma di tornare di notte da sua madre, e che un mago chiude per ordine del padre. L'operazione non è proprio delle più comuni[14]: pare quasi una necromanzia a rovescio, e rientra infatti in un più ampio e sistematico ribaltamento di *topoi* sul soprannaturale; un procedimento letterario complesso, in cui non manca fra l'altro un reiterato *lusus* sul 'peso' della terra del sepolcro[15]. Il vero caso-limite è tuttavia **IV.1** (*Ossa eruta parricidae*): stralcio da un'improbabile arringa su una tomba che si sarebbe aperta da sola, per espellere le empie ossa di un figlio parricida indebitamente sepolto insieme al padre!

3. Come prevedibile, le diffuse superstizioni su tombe e fantasmi non restarono senza tracce nel mondo cristiano. Già un celebre episodio evangelico presenta un indemoniato che vive fra monumenti sepolcrali[16], e nella tradizione successiva l'idea delle tombe come dimora di demoni e indemoniati diverrà un *topos* di larga diffusione. A mo' di esempio, e insieme di chiusa, ecco l'esordio di una storia particolarmente promettente: *Post haec* (*Andreas*) *ad Niceam proficiscitur, ubi erant septem daemones inter monumenta commorantes, sita secus viam. Homines quoque praetereuntes meridie lapidabant et multos iam neci mortis adfecerant...*[17].

[14] Vd. comunque **IV.2**, n. 22.
[15] Cfr. § 1; **IV.2**, nn. 14; 15; 24.
[16] *Ev. Marc.* 5, 1-5; cfr. *Ev. Matth.* 8, 28; *Ev. Luc.* 8, 27.
[17] Greg. Turon., *Lib. de mir. Andr. ap.* 6 (p. 380, 19ss. Bonnet). Discussione dell'episodio e altri paralleli in Grau 1966, 65-67.

IV.1 Pseudo-Quintilianus, *Declamatio minor* 299, *thema*; 5-8*

Ossa eruta parricidae

Parricidae insepulti abiciantur. Sepulcri violati sit actio[1]. Decedens pater mandavit filiae ultionem, dicens se duorum filiorum veneno perire. Puella reos postulavit[2]. Inter moras[3] unus se occidit et sepultus est in monumentis maiorum[4]. Alterum cum damnasset et insepultum proiecisset, eius quoque qui sepultus fuerat ossa eruit et abiecit. Accusatur violati sepulcri[5].

* * *

[5] Tu vero[6], puella tam honesti adfectus, quidquid tacita pietate suggeris[7] vel his audientibus refer, mihi crede[8]: modo[9] adprobasti nihil te de fratribus tuis solere mentiri. 'Dies' inquit 'noctesque miseranda patris umbra circumvolat[10], qualis erat cum mandatum daret[11]. Modo minax atque effera, repente summissa, his me vocibus – ut sciatis – appellat: [6] «Tu quidem, filia, parricidas[12] postulasti; eodem crimine, isdem argumentis, communibus utrique legibus iudiciisque qui supererat damnatus est. Nunc unus superest dolor, quod parricida sepultus est, quod aeterna quiete compositus sepulcro meo parricida patrem premit[13]. Aude nunc aliquid puella fortius, et ab hoc utique[14] me vindica quem ego occidi[15]. Expulsus sedibus meis contactum illius fugio. Quid agis, infelix puella? Ecquid agnoscis alterum patris mandatum?».

[7] Itaque ut primum accessit ad tumulum, sponte resoluta lapidum compage, impios cineres in editum terra suggessit, onerosa etiam inferis monstra in lucem redundare visa sunt[16]. [8] Dii boni, post haec quisquam queretur cur ex duobus parricidis neuter iaceat tamquam pater[17], uterque tamquam frater?

IV.1 Pseudo-Quintiliano, *Declamazione minore* 299, tema; 5-8*

Le ossa dissepolte del parricida

I corpi dei parricidi siano abbandonati senza sepoltura. Si intenti un processo per violazione di sepolcro[1]. Un padre, morendo, affidò la sua vendetta alla figlia, dicendo che periva per il veleno propinatogli dai due figli maschi. La fanciulla li citò in giudizio[2]. Nelle more del processo[3] uno dei due si uccise e fu sepolto nella tomba di famiglia[4]. Dopo aver fatto condannare e abbandonare insepolto l'altro, la fanciulla disseppellì e disperse anche le ossa del fratello cui era stata data sepoltura. È accusata di violazione di sepolcro[5].

* * *

[5] Ma tu[6], fanciulla di così nobili sentimenti, tutto ciò che con tacita devozione filiale ti porti dentro[7] riferiscilo anche a questo uditorio, dammi retta[8]: hai appena[9] dimostrato che in nulla solevi mentire sul conto dei tuoi fratelli. 'Giorno e notte' – ella dice – 'l'ombra miserevole di mio padre mi vola intorno[10], con l'aspetto che aveva quando mi affidò l'incarico[11]. Ora minacciosa e feroce, poi d'un tratto sommessa, con queste parole – perché lo sappiate – essa mi chiama: [6] «Tu certo, figlia, hai portato in giudizio i due parricidi[12]; sulla base della stessa imputazione, delle stesse prove, di leggi e giudizi comuni ad entrambi, quello che sopravviveva è stato condannato. Ora rimane un solo motivo di afflizione: un parricida è stato sepolto, un parricida, composto in riposo eterno nella mia tomba, opprime suo padre[13]. Adesso, ragazza, osa un gesto più ardito, e liberami ad ogni costo[14] da colui che *io* ho ucciso[15]. Che fai, infelice ragazza? Forse non riconosci il secondo incarico che tuo padre ti affida?»'.

[7] Ma ecco che, non appena la fanciulla si avvicinò al tumulo, la compagine di pietre si sgretolò da sé, la terra ammonticchiò le empie ceneri su in alto, e quegli obbrobri, gravosi anche per gl'inferi, furono visti riversarsi alla luce[16]. [8] Dèi buoni, dopo di ciò qualcuno potrà lamentarsi perché nessuno dei due parricidi giace come il padre[17], e ciascuno come il proprio fratello?

* Ed.: Winterbottom 1984; complessivamente meno affidabile Shackleton Bailey 1989.

Bibl.: Sulle cdd. *Declamationes maiores* e *minores*, variamente databili tra fine I (*Minores*) e I-III (*Maiores*) d. C., e trasmesse dai codici sotto il nome di Quintiliano (attribuzione impossibile per le *Maiores*, disputata per le *Minores*), una panoramica critica è fornita oggi da Håkanson 1986. All'esauriente bibl. ivi raccolta è importante aggiungere Bonaria-Grassi 1971.

Per le *Declamationes minores*, all'ancora utile commentario *cum notis variorum* di Burman 1720, comprendente pure le *Maiores* e gli escerti declamatorî di Calpurnio Flacco, si affianca adesso l'approfondito commento di Winterbottom 1984. Supporto monografico imprescindibile è Dingel 1988.

[1] Come di frequente, al *thema* su cui l'allievo dovrà declamare è premessa l'indicazione della legge – o delle leggi in contrasto – sulla cui base s'immagina istruito il processo. Nel nostro caso, la controversia è incentrata su due norme che avevano entrambe solidi agganci con la legislazione vigente:

(a) *Parricidae insepulti abiciantur* è formula declamatoria che, seppur non sembri altrove attestata come legge *per se ipsa* (vd. *infra*), rispecchia però quella che fu la sanzione tipica del diritto romano per il *parricida* (nei retori di norma 'assassino di genitori e parenti stretti'): la cd. *poena cullei*. Il parricida veniva cucito in un sacco (*culleus*) insieme ad alcuni animali (di solito una vipera, un cane, una scimmia e un cappone), quindi precipitato in acqua e lasciato annegare. La cerimonia era preceduta e seguita da riti catartici, e mirava a placare i mani dell'ucciso e purificare nel contempo il suolo patrio, contaminato da uno *scelus* che solo la definitiva estromissione del corpo del parricida dal suolo stesso poteva espiare. Nel complesso, si trattava di una vera e propria *procuratio prodigii* a carattere religioso, prima e più che penale.

Che appunto la *poena cullei* sia presupposta in *D. min.* 299 è provato, oltre che dai cenni nel § 3 (cit. n. 13), dal fatto che in ambito declamatorio «là dove si parla di parricidio, si rammenta il *culleus*, sì che è evidente non essere presente ai retori altra pena» (Lanfranchi 1938, 494, con copiosa documentazione). Si è invero obiettato che *Parricidae insepulti abiciantur* è formulazione peculiare, che ricorda nel dettato altre *poenae* declamatorie piuttosto che la normativa realmente vigente a Roma (Zinsmaier 1993, 17s. nn. 17s.; 24); sembra però eccessivo negare a tale formula ogni nesso con la *poena cullei*, e intendere che essa rinvii ad una finzione declamatoria del tutto autonoma dal diritto romano, e influenzata invece da fonti giuridiche g r e c h e (Zinsmaier 1993, 25). Va ricordato infatti che l'uso retorico della *poena cullei*, giustamente enfatizzato da Lanfranchi, affondava le sue radici già nell'insegnamento elementare, dato che gli studenti acquisivano familiarità con tale pena fin dai primi libri di scuola, come mostrano i manuali bilingui noti come *Hermeneumata Pseudodositheana* (*CGL* III, pp. 108 e 390, 7-33, con Flammini 1990, 13-16); e alla luce di una familiarità e di un'insistenza così protratte e manifeste nell'arco del *curriculum* educativo, è arduo credere che uno studente impegnato in una declamazione su parricidio e mancata sepoltura potesse prescindere dalla *poena cullei* (sul *parricidium* nelle declamazioni cfr. in particolare Sprenger 1911, 243s.; Lanfranchi 1938,

491-502, spec. 493-496; e più di recente Thomas 1983, 123ss.; Lassen 1992, 159s.; Sussman 1995, 186ss.; sulla *poena cullei*, dopo Nardi 1980 vd. soprattutto Cantarella 1991, 264-289 e note).

(b) *Sepulcri violati sit actio* riporta a quell'*actio sepulcri violati* (fonte primaria: *Dig.* XLVII, 12) che si svolgeva dinanzi al pretore, e che divenne poi in età imperiale un *crimen extraordinarium*. Tale *actio* comminava di solito una sanzione pecuniaria, e a Roma rappresentò sempre la forma più diffusa – ancorché non l'unica – di rivalsa contro spoliazioni, danneggiamenti e profanazioni di sepolcri in genere (messa a punto, anche sulle *actiones* concorrenti, in Klingenberg 1983, 618-624; più in generale vd. **III.1a**, n. 17).

Nelle sillogi declamatorie s'incentrano sull'*actio sepulcri violati* anche Sen. Rh., *Contr.* IV, 4; Ps.-Quint., *D. min.* 369; 373; vd. inoltre *D. mai.* 10, 15 (p. 213, 18-21; cfr. **IV.2**, n. 1); 12, 12 (p. 244, 13s. Håkanson); 3b, 8 (p. 65, 18 Lehnert); Fortun., *Ars rhet.* I, 13; 14 (*RLM*, pp. 91, 11-15; 91, 34 - 92, 3 = pp. 84, 12-17; 86, 3-9 Calboli Montefusco); *schol.* Hermog., *RG* VII.1, p. 405, 14-18; Sopat., *RG* VIII, p. 78, 22ss. Walz. Cfr. Sprenger 1911, 245; Lanfranchi 1938, 419s.; Bonner 1949, 119; Winterbottom 1984, 569.

[2] Era diritto/dovere espressamente riconosciuto anche alle donne quello di portare in giudizio chi avesse ucciso un loro genitore (*Dig.* XLVIII, 2, 1 [Pomponio] e 2 [Papiniano]); anzi, il mancato adempimento di un tale ufficio comportava non solo la pubblica riprovazione, ma anche una forma di sanzione che «non era solo sociale: ancora in età imperiale, tra le cause di indegnità a succedere [ai genitori] stava quella di non aver perseguito in giudizio i loro eventuali assassini» (Cantarella 1991, 311; cfr. spec. *Cod. Iust.* VI, 35, 1 [204 d. C.]).

Naturalmente, padri più o meno moribondi che affidano la propria vendetta ai figli non mancano in ambito oratorio: vd. Thomas 1983, 128s. n. 89.

[3] Per l'ellissi di *iudicii* cfr. Winterbottom 1984, 423.

[4] Dunque (a) la morte volontaria prima della condanna aveva sospeso ogni procedimento contro il presunto parricida, e questi (b) aveva ricevuto regolare sepoltura. Due circostanze tutt'altro che ovvie – specialmente in un testo declamatorio –, ma che rappresentano il presupposto indispensabile per lo svolgimento del *thema* qui proposto. Vediamo in dettaglio.

(a) Il suicidio non rappresentava di per sé un crimine nel diritto romano; nel caso però in cui il suicida si trovasse sotto processo per un delitto capitale (quale appunto il *parricidium*), sussisteva il problema se la morte volontaria equivalesse *ipso facto* ad un'ammissione di colpevolezza o meno. Le risposte date alla *quaestio* variarono con le epoche; nel I d. C. l'atteggiamento prevalente (esistono eccezioni) sembra essere stato quello di considerare l'imputato suicida come un reo confesso, con tutte le conseguenze che in tal caso una condanna capitale comportava – confisca dei beni *in primis* –. A mitigare questa prassi intervenne la giurisprudenza di età antonina (testi in *Dig.* XLVIII, 21, 3; *Cod. Iust.* IX, 50), che dichiarò applicabile la confisca dei beni di imputati suicidi al solo caso in cui venisse dimostrato – in base ad alcuni rigidi criteri – che colui che si fosse suicidato prima dell'esito di un processo capita-

le avesse perseguito con tale atto lo scopo fraudolento di impedire allo Stato di incamerare le sue sostanze.

Ora, è vero che le parole del padre nel § 6 (*quem ego occidi*, su cui n. 15) sembrano implicare che il parricida si fosse ucciso per rimorso, cioè una *causa moriendi* che i giurisperiti antoniniani dichiaravano non fraudolenta; ed è vero che la disquisizione in *D. min.* 337, 4-6 sulle cause di morte giuste e ingiuste è in certo modo raffrontabile con testi di quegli stessi giurisperiti (*e. g. Dig.* XXVIII, 3, 6, 7 [Lanfranchi 1938, 490]); nondimeno, non sembra il caso di invocare la legislazione antonina sul suicidio per dare ragione del nostro contesto. A parte i palesi problemi cronologici (le *D. min.* vengono comunemente datate verso la fine del I d. C.: vd. Bibl.), non fa difficoltà pensare che lo Ps.-Quintiliano, nell'ambito di una tradizione comunque non univoca sulle conseguenze del suicidio di un giudicando in un processo capitale, abbia presupposto il regime che risultava più comodo per l'impostazione del caso in questione.

Sul suicidio nel diritto romano, e in particolare sulle questioni qui toccate, una svolta è stata impressa da Wacke 1980; vd. poi Veyne 1981-90; Grisé 1982, 247-281; van Hooff 1990, 83-85; 169-173 e note.

(b) Per tutto l'arco della storia di Roma i suicidi ricevettero sepoltura: le eccezioni a questa norma sono arcaiche (fino al II a. C. il diritto pontificale negò sepoltura rituale ai suicidi per impiccagione), ovvero tarde e limitate (i regolamenti di taluni collegi funerari escludevano dalla sepoltura i suicidi per impiccagione e forse, in certi casi, i suicidi in genere; su tutte queste eccezioni, e sul costume romano abituale, vd. recentemente Grisé 1982, 107-109; 127-156; van Hooff 1990, 64-72; 150-156 e note; Cantarella 1991, 179-185 e note).

I testi retorici conoscono tuttavia una legge per cui i suicidi vengono privati della sepoltura, qualora non abbiano prima esposto pubblicamente le ragioni del proprio atto in una 'autodenuncia' (tutte le fonti in Kaster 1995, 325s.). In ambito romano si ha anche notizia di un paio di esempi storici in questo senso (Suet., *De gramm.* 30, 6; Cass. Dio [epit.] LXIX, 8, 3), ma in realtà sono casi che finiscono per rispecchiare la prassi g r e c a del προσαγγέλλειν ἑαυτόν (vd. per tutti Sprenger 1911, 236-238; Lanfranchi 1938, 489s.). Il discorso di autodenuncia di un aspirante suicida rientrava in effetti nel repertorio declamatorio greco (Loenertz 1959-60; Wacke 1980, 47s.; Russell 1983, 35-37; 63; 91ss.; Winterbottom 1984, 524), e aveva a monte consuetudini o istituti attestati in più epoche in varie località elleniche: Ceo (Heraclid. Lemb., *Exc. polit.* 29 Dilts; Meleag., *Ep.* 130 Gow-Page [= *Anth. Pal.* VII, 470]; Strab. X, 5, 6, che cita Men., *Inc. fab.*, fr. 879 Kassel-Austin; Val. Max. II, 6, 8; Aelian., *Var. hist.* III, 37); Massalia (Val. Max. II, 6, 7); Cipro (Dio Chrys., *Or.* 64, 2-4); e, forse, Atene (è questione irrisolta se in Liban., *Decl.* 26; 28; 31 *et alibi* si presupponga una norma reale o meno: vd. ad es. Foerster 1911, 494 n. 1; van Hooff 1990, 168; più in generale, su certe differenze fra gli atteggiamenti greci e romani verso il suicidio vd. ora Garrison 1991).

In definitiva, anche per (b) si può ragionevolmente assumere che *D. min.* 299 rifletta una scelta 'di comodo', cioè funzionale al *thema*, nell'ambito di una tradizione fortemente diversificata.

[5] Un tema così concepito dà adito a un ampio spettro di *quaestiones* (cfr. §§ 1s.), e un punto centrale sarebbe evidentemente «se sia da ritenersi parricida colui che non è stato condannato come tale, perché il processo contro di lui è stato interrotto dalla sua morte» ([Bonaria-]Grassi 1971, 252 n. 11; cfr. § 2). Tuttavia, lo *specimen* di arringa offerto ai §§ 3-8 affronta il caso dal solo punto di vista della *qualitas* dell'azione incriminata: vi si mira cioè a giustificare l'atto della ragazza in quanto improntato ad *aequitas*, ancorché questa stridesse con lo *ius* delle leggi vigenti (cfr. ancora § 2: *Ultima [pelagi] qualitas, in qua totius controversiae vires sunt: quale huius – sc. puellae – factum, utrum venia dignum an damnatione sit*; e diffusamente Dingel 1988, 156s.).

[6] Parla il difensore della ragazza incriminata, che si rivolge alla sua assistita e poi fa mostra di cederle la parola per la narrazione della sua versione dei fatti. Per l'uso declamatorio di un simile espediente in presenza di *colores* soprannaturali, cfr. **IV.2**, n. 3 (e già, per *D. min.* 299, 5, Håkanson *ap.* Winterbottom 1984, 425; Kragelund 1991, 266 n. 40). Si noti peraltro, nel nostro contesto, che proprio la parte più straordinaria degli eventi è rievocata in prima persona dall'avvocato (§§ 7s.); parimenti, in una declamazione di argomento affine, l'*imago* di un padre vittima di parricidio è introdotta dall'avvocato stesso: *Ecquid concipitis animis imaginem illam quae hoc* (*sc.* l'ammissione di parricidio da parte del figlio) *coegit? Stabat profecto ante oculos laceratus et adhuc cruentus pater, ostendebat effusa vitalia eqs.* (*D. min.* 314, 20; vd. anche n. 11).

[7] Per *suggeris* = *clam adfers*, 'ti porti dentro', vd. Håkanson e Winterbottom in W. 1984, 425.

[8] Shackleton Bailey 1989 è stato il primo a porre una pausa forte dopo – anziché prima di – *mihi crede*. Con piena ragione, poiché quell'asseverazione soggettiva dell'avvocato si spiega molto meglio se riferita alla sua propria esortazione alla ragazza (*Tu vero eqs.*), piuttosto che alla susseguente constatazione di fatto: *modo adprobasti eqs.*, la cui veridicità è garantita non certo dal *mihi crede* dell'avvocato stesso, bensì dal processo che aveva dato ragione alla ragazza (n. 9).

[9] *Sc.* allorché hai vinto il processo da te intentato contro i tuoi fratelli (vd. tema); cfr. Winterbottom 1984, 425.

[10] Tradizionale immagine di anima-'Seelenvogel' che cerca vendetta (vd. *Introduzione*, § 1.4.2, *sub* (7)). Referenti particolarmente vicini sono Tib. I, 5, 51: *hanc* (*sc.* la mezzana maledetta) *volitent animae circum, sua fata querentes* (da vedere con Oppenheim 1908, 155-157 e spec. 156 n. 1); Ov., *Ibis* 139-164, spec. 155-158: *Me vigilans cernes, tacitis ego noctis in umbris / excutiam somnos visus adesse tuos. / Denique, quicquid ages, ante os oculosque volabo / et querar, et nulla sede quietus eris*; Lucan. VII, 179s.: *defunctosque patres et iuncti sanguinis umbras / ante oculos volitare suos* (*sc. mirantur*); Stat., *Theb.* III, 75-77: *te diro horrore volantes / quinquaginta animae circum noctesque diesque / adsilient*; V, 163: *matrem... recens circumvolat umbra* (*sc.* del figlio da lei ucciso); Amm. Marc. XIV, 11, 17: *sauciabantur eius sensus circumstridentium terrore larvarum eqs.*; Prud., *Contra Symm.* I, 423s.: *Obscuras video tibi circumferrier umbras / caeruleasque animas atque idola*

nigra volare; cfr. anche Hor., *Sat.* II, 1, 58: *mors atris circumvolat alis* (*sc. me*).

La novità, in *D. min.* 299, è che il fantasma tormenta non l'oggetto della sua vendetta (il figlio parricida, ormai defunto anch'egli), bensì lo strumento che dovrebbe compiere quella vendetta, cioè appunto la figlia.

[11] Dunque l'ombra del padre appare alla ragazza con l'aspetto che l'uomo aveva in punto di morte (cfr. tema: *Decedens pater eqs.*), secondo una delle tradizioni più accreditate in merito al sembiante dei fantasmi (*Introduzione*, § 1.4.2, *sub* (1)).

Quanto all'argomentazione di fondo (X avrebbe compiuto l'azione Y perché spinto da un fantasma in cerca di vendetta, o comunque da un'*imago* sovrumana), essa rientrava certamente fra i *somniorum et superstitionum colores* criticati da certa precettistica (cfr. ancora **IV.2**, n. 3). Nondimeno, si tratta di un *color* particolarmente ben attestato. I paralleli più stretti sono Sen. Rh., *Contr.* VII, 2, 5: *Di manes Popilli senis et inultae <te> patris, Cicero, persecuntur animae, ut quem negasti parricidam sentias*; Ps.-Quint., *D. min.* 314, 16: *Sunt illa vera quae extremo miseri* (*sc.* del padre assassinato) *spiritu dicebantur: 'Dabis mihi, scelerate, poenas: persequar quandoque et occurram'*; 20 (cit. n. 6). Vd. altresì Sen. Rh., *Contr.* I, 1, 16; 2, 21; IX, 1, 4 e spec. 8: *Steterunt ante oculos meos maiorum imagines emissusque sede sua* (*sc.* dall'aldilà) *Miltiades maiestate imperatoria refulsit et iterum meas invocavit manus*; Ps.-Quint., *D. mai.* 10, *passim* (vd. **IV.2**, n. 5); 12, 28 (p. 263, 12s.): *in quamcumque me partem converti, occurrunt umbrae meorum*; *D. min.* 369, 5 (cit. **IV.3**, n. 9); 372, 4; Sopat., *RG* VIII, pp. 200, 30 - 201, 1 Walz; e le frequenti riprese declamatorie – parodiate forse in Petron. 1, 1 – dell'antico motivo delle Furie che tormentano parricidi e assassini in genere: *D. mai.* 4, 16 (p. 78, 17-19); 12, 28 (p. 263, 10-12); 19, 15 (p. 387, 14ss.); *D. min.* 314, 13; 324, 8; etc. Cfr. infine il pezzo di bravura Ps.-Quint., *D. mai.* 12, 28 (p. 264, 1-6 H.): *Excipiunt nos in proximo litore inhumatae nostrorum animae. Miserum me, verane haec sunt, an mens aspicit? Laceros video manes et truncas partibus suis umbras. Quid hoc est? Non de sepulcris insurgunt, non aliquo terrarum haustu procedunt umbrae nostrorum: de populo exeunt* (a proposito di una cittadinanza allo stremo per la fame). Ho desunto parecchi esempi da Winterbottom 1984, 467; 570s.

[12] *parricidas* Håkanson *ap.* Winterbottom 1984, 425: *parricidam* codd. edd. (inclusi Winterbottom e Shackleton Bailey). Come già metteva in chiaro Winterbottom, cit., in *Tu quidem -- damnatus est* il testo tràdito comporta due grossi problemi:

(1) e n t r a m b i i parricidi erano stati chiamati in giudizio, non uno solo (cfr. tema: *reos postulavit*);

(2) prima di *eodem crimine* ci si aspetterebbe qualche riferimento al suicidio del primo fratello, che spiegasse appunto il susseguente raffronto con la sorte del secondo.

Ora, io credo che la facile correzione di Håkanson sia nel contempo necessaria e sufficiente. Con essa non solo si supera (1), ma anche (2) diventa ammissibile: un pur breve riferimento al primo fratello viene infatti introdotto con il plurale *parricid a s*; e l'andamento ellittico del paragone che segue (*eodem eqs.*) si giustifica bene considerando che, subito dopo (*Nunc unus eqs.*), il fuoco della narrazione si sposterà di nuovo dal secondo al primo fratello, così chiarendo i presupposti rimasti latenti.

[13] Si è osservato (n. 1) che il parricida era un sacrilego prima ancora che un crimi-

nale, sicché il suo empio gesto ne faceva una fonte di contaminazione per la natura intera: la terra *in primis*, ma anche l'aria e l'acqua (vd. per tutti Cantarella 1991, 284s.). Sono quindi comprensibili il ribrezzo e la rinnovata sete di vendetta del padre assassinato: non solo non era stato vendicato appieno, ma addirittura si era visto contaminare il sepolcro con le spoglie immonde di uno dei due parricidi. Cfr. d'altronde già §§ 3s.: *Sepulti ergo essent et aeterna quiete conditi iacuissent parricidae manes iuxta patris latus, ut, quod diis hominibusque videatur indignum, tumulo tectus videretur cui leges terram negant, in cuius cruciatus cum omnia commenta sit antiquitas, citerior est tamen poena quam scelus, cuius statim ora oculosque a iudicio lex iussit obduci* (ai parricidi in attesa di esecuzione veniva coperto il capo con un cappuccio di pelle di lupo), *ne hunc iucundum caeli aspectum polluerent taetri oculi, cui lucem vivo, fluitanti mare, naufrago portum, morienti terram, defuncto sepulcrum negat?*.

[14] *utique* è stato messo in dubbio da Winterbottom 1984, 425, e posto fra *cruces* da Shackleton Bailey 1989 (*utcumque* Håkanson *ap.* Winterbottom, cit.). La lezione tràdita mi pare tuttavia sana: *utique* significherà che la ragazza deve portare a termine 'in qualsiasi modo', 'a qualunque costo' l'incarico affidatole dal padre. È questa la valenza originaria e più tipica dell'avverbio (Hofmann-Szantyr 1965, 492s.), ampiamente diffuso con tale significato anche nei retori (Pfrenzinger 1919, 19s.; Lanfranchi 1938, 665; non serve dunque emendare in *utcumque*). Nelle declamazioni, in particolare, è assai frequente l'uso di *utique* in rapporto a disposizioni giuridiche, a significare che esse vanno o non vanno applicate 'in tutti i casi', 'a qualunque costo' (per limitarsi alle *Minores*, cfr. almeno 247, 9; 248, 3; 249, 8; 250, 4; 264, 10; 266, 2; 270, 20; 294, 4; 297, 9; 308, 2; 313, 7; 317, 10; 339, 4; 365, 8): e tale uso si confà appunto al colorito giuridico con cui il padre si sarebbe espresso (cfr. *me vindica*, e poi *mandatum*). Significativo altresì il raffronto con la *quaestio* in *D. min.* 271, 1: *an utique necesse sit facere filio quidquid pater iusserit*; quasi un 'pendant' al passo qui in esame.

[15] Spiegava bene già l'Aerodius (cfr. Burman 1720, 578): «Ideo dicit se filium occidisse, quod conscientia sceleris filius ipse sibi manus attulerit».

[16] L'intera, ardita argomentazione poggia su una logica ben precisa: la terra avrebbe sospinto fuori delle sue viscere i resti del parricida, in quanto essi la contaminavano intollerabilmente (vd. nn. 1 e 13). Illuminante, in quest'ottica, è l'uso di *monstra* a designare le ceneri immonde: *monstrum* era infatti l'abominio contro natura che esigeva purificazione. Non a caso il termine – o qualche suo sinonimo – è usato anche altrove in rapporto al parricidio: cfr. ad es. Cic., *Pro Rosc. Am.* 13, 38; 22, 63 (un contesto che l'autore di *D. min.* 299 aveva certo in mente: Winterbottom 1984, 424); e soprattutto Ov., *Met.* VIII, 99s. (Minosse a Scilla parricida: *'Certe ego non patiar Iovis incunabula, Creten, / qui meus est orbis, tantum contingere monstrum'*; vd. ora Degl'Innocenti Pierini 1995, 74s.). Più in generale cfr. *ThlL* VIII, 1452, 15-52.

L'evento soprannaturale qui invocato non è certo dei più plausibili, tuttavia si può addurre a riscontro *e. g.* Agath., *Hist.* II, 31, 5-9 (pp. 81, 21 - 82, 16 Keydell; vd. Questa 1989, 398-400 [con traduzione] e *Introduzione*, n. 212), sul mirabolante disseppellimento del cadavere di un persiano.

[17] *Sc.* si trova sepolto in una tomba.

IV.2 Pseudo-Quintilianus, *Declamatio maior* 10, *thema*; 6-8 (pp. 199, 1-5; 204, 17 - 207, 21 Håkanson)*

Sepulcrum incantatum

Malae tractationis sit actio[1]. Quae amissum filium nocte videbat in somnis[2], indicavit marito. Ille adhibito mago incantavit sepulcrum. Mater desiit videre filium. Accusat maritum malae tractationis.

* * *

'...[3] [6] Iam nox altera[4] aderat, et primis statim tenebris praesto filius erat, non ille, ut pridie, procul et tantum videndus, sed audacius et propius et ad matris manus tamquam corpus[5] accedens. Nec iam nisi cum luce certa fugatisque sideribus invitus ille vanescebat ex oculis multum resistens, saepe respiciens, et qui se promitteret etiam proxima nocte venturum'. Iam maerori locus non erat: mulier filium nocte videbat, die sperabat. Quid attinet singula referre? 'Nullis' inquit 'destituta sum tenebris, donec scelerata[6] tacui; satiabar osculis, satiabar amplexibus et colloquebar et audiebam. Misera plus perdidi, si nemo credit[7]. Iam coeperam tuam quoque, marite crudelis, agere causam rogabamque iuvenem ut paternis oculis quoque laetus occurreret, et tibi, ingrate, dimidia nocte cedebam. Iam miser et ille pollicebatur. Haec me fiducia[8] perdidit, ut confiterer'. Rogo, quid tam muliebre, quid tam maternum fieri potest? 'Gaude,' inquit 'marite, gaude; filium fortasse nocte proxima videbis, illum, quem crudelibus flammis exussisti, ex quo cineres et ossa supersunt, iuvenem videbis et forte<m>, ut iam die speres[9]. Ego certe totis noctibus mater sum, video, fruor, iam et narro'. Exitum paterni affectus quaeritis? Filium videre timuit[10].

IV.2 Pseudo-Quintiliano, *Declamazione maggiore* 10, tema; 6-8 (pp. 199, 1-5; 204, 17 - 207, 21 Håkanson)*

Il sepolcro sottoposto a incantesimo

Si intenti un processo per maltrattamento[1]. Una donna, che di notte vedeva in sogno[2] il figlio defunto, ne diede notizia al marito. Quello, ricorrendo a un mago, sottopose il sepolcro a incantesimo. La madre cessò di vedere il figlio: accusa il marito di maltrattamento.

* * *

'...[3] [6] Era ormai la seconda notte[4], e subito, al primo calare delle tenebre, mio figlio era là: ma non come il giorno prima, distante, e solo percettibile alla vista; ora si avvicinava con più audacia e più da presso fino alle mani di sua madre, come in carne ed ossa[5]. E poi, non scompariva allo sguardo se non a giorno fatto, quando le stelle erano tramontate: riluttante, si fermava più volte e spesso si voltava, come a promettere che sarebbe venuto anche la notte successiva'. Ormai non c'era spazio per l'afflizione: di notte la donna poteva vedere il figlio, di giorno lo aspettava ansiosamente. A che serve riferire i particolari? 'Neanche una notte' ella dice 'sono rimasta delusa, fino a quando – sciagurata[6] che sono! – ho taciuto: mi saziavo di baci, mi saziavo di abbracci, e dialogavo, e ascoltavo. Me sventurata, la mia perdita è più grande, se nessuno mi crede[7]! Avevo già cominciato a perorare anche la tua causa, o marito crudele, e pregavo il ragazzo di presentarsi lieto pure agli occhi del padre: a te, ingrato, mi apprestavo a far posto per metà della notte. Il ragazzo – sventurato anche lui! – già prometteva. È stata questa fiducia[8] a spingermi al passo fatale: confidarmi!'. Io domando: cosa può esserci di tanto femminile, di tanto materno? 'Gioisci, marito mio,' ella disse 'gioisci: forse stanotte vedrai tuo figlio! Quel figlio che tu hai cremato con crudeli fiamme, e di cui restano ceneri ed ossa, tu lo vedrai nel vigore della sua giovinezza, sì da aspettarlo ormai con ansia durante il giorno[9]! Di certo, per notti intere io torno ad essere madre: lo vedo, godo della sua compagnia, e anzi te ne parlo'. Volete sapere a cosa è approdato l'affetto del padre? Ha avuto paura di vedere suo figlio[10].

[7] Sic magum[11] protinus nescia matre, cuius horrido murmure[12] imperiosisque verbis dii superi manesque torquentur, excogitator iste mortis alterius[13] advocat, non ut exorati manes deducerentur, nec ut evocata nocturnis ululatibus undecumque umbra properaret[14], sed tamquam parum sepulcra premerent et tumulorum leve pondus esset[15], 'Filius' inquit 'meus non satis periit: adhuc fulgore siderum fruitur et nocte nostra[16]. Nam, cum dies occidit, imponit morti suae finem, domum repetit et maternos territat somnos. Inveni aliqua, inveni vincla verborum, sed arte[17] tota, sed labore toto. Magna tua gloria est, si retines filium, qui redit etiam a morte ad matrem'. Noxium sepulcro circumdatur carmen[18]: tunc horrentibus vinclis[19] urna praecluditur, tunc primum miser filius mors et umbra fit. Ite nunc et putate vana fuisse matris solacia: filium ista si cogitationibus et inani persuasione vidisset, adhuc videret.

At quae supplicia sustinuit infelix illa statim nocte! Iam totam domum ac familiam quies prima sopiverat, et tacentibus tenebris venerat tempus dulcissimum matri. Iacebat haec insomnis, inquieta, cum diceret: 'Iam statim apparebit, iam statim veniet. Numquam tamen tardius venit. Miseram me, fili, proxima nocte iam veneras. Ecce iam medios sidera tenent cursus; indignor, irascor; ita demum mihi satisfacies, si apud patrem fuisti. Miseram me, iam maligna mundus luce[20] clarescit; quando venies? Iam redire debebas'. [8] Ac postquam alteram tertiamque noctem deserta vanis questibus duxit, tum tristiora lugubria, tum squalidae magis placuere vestes, tum repetitis sanguinavere planctibus iam convalescentes lacerti. Nihil est infelicius matre, quae perdidit aliquid in filio postquam extulit.

[7] Così, all'insaputa della moglie, questo ideatore di una seconda morte[13] chiama subito un mago[11], che mormorando[12] i suoi terribili incantesimi e pronunciando formule imperiose tormenta gli dèi celesti e le anime dei defunti: e lo fa venire non perché i mani, vinti dalle preghiere, siano richiamati, né affinché l'ombra, evocata da ogni parte da urla notturne, si affretti[14]; ma, come se i sepolcri gravassero poco ed il peso dei tumuli fosse lieve[15], gli dice: 'Mio figlio non è morto abbastanza: gode ancora del fulgore degli astri e della notte di noi vivi[16]. Quando infatti il giorno tramonta, egli pone fine alla propria morte, torna a casa e riempie di terrore i sonni della madre. Trova qualche incantesimo, trova dei vincoli a rafforzare le parole: ma usa tutta la tua arte[17], tutto il tuo impegno! Grande sarà la tua gloria, se saprai trattenere un figlio che anche dalla morte torna a sua madre!'. Si recita un incantesimo esiziale tutt'intorno alla tomba[18]: è allora che l'urna viene serrata da vincoli orripilanti[19], ed è allora che, per la prima volta, il figlio sventurato diventa ombra e morte. E adesso, pensate pure che le consolazioni della madre fossero prive di consistenza: se la donna avesse visto il figlio nella sua immaginazione, come frutto di un vano convincimento, lo vedrebbe ancora!

Ma quali supplizi dovette patire la sventurata già da quella notte! Ormai il primo sonno aveva assopito tutta la casa ed i suoi abitanti, e nel silenzio dell'oscurità era giunta l'ora più dolce per la madre. Ella giaceva insonne, inquieta, dicendo: 'Ecco, ora apparirà, ora verrà; eppure, non è venuto mai così tardi. Povera me: la notte scorsa, figlio mio, eri già qui! Ecco: gli astri sono ormai a metà del loro corso. Sono sdegnata, adirata, e solo in un caso ti potrò perdonare: se sei stato da tuo padre! Povera me, il mondo si rischiara ormai di una luce fosca[20]: quando arriverai? A quest'ora, dovevi essere sulla via del ritorno!'. [8] Quando poi la donna, abbandonata, ebbe passato la seconda e la terza notte in vani lamenti, fu allora che trovò più grati abiti da lutto più tetri, vesti sordide; fu allora che le spalle, ormai convalescenti, presero a sanguinare di rinnovati colpi. Niente è più infelice di una madre, che ha perduto qualcosa del figlio *dopo* averlo accompagnato alla tomba!

Cum vero comperit noctes suas iuveni[s] necessitatibus magicis[21] et cantato perisse ferro[22], quam tum illa praefixum clausumque tumulum nudis cecidit uberibus, quo fletu sepulcra perfudit, quo gemitu audientem forsitan et exire cupientem frustra vocavit animam! O natura crudelis, plus magum posse quam matrem! Ubi sunt, qui acerbas mortium necessitates et ferrea iura fatorum et invictas nec ullo maerore mutabiles inanium leges querebantur umbrarum[23]? Filium tuum, mulier infelix, non impositae inferis clusere terrae nec spissa perpetuae noctis caligo compescuit, non fabulosa vatibus palus multumque celebrati curvato igne torrentes[24]. Haec permeabat, haec omnia nocte transibat levioremque mortem suam fecerat, quam si peregrinaretur et abesset. Et nunc minus mali pateretur, si non sentiret: ille qui non venit, in quendam carcerem translatus a tumulo, patitur veneficia vitae[25]. Magnae sunt ergo umbrarum catenae, et quamquam volatilem vagamque imaginem, morti stringunt atque alligant tamquam reum corpus animam[26]. Ferro vero ac lapidibus artare et, ut solent bellicae robur accipere portae, ipsam umbram iam catenis alligare, iam claustris, non dico crudele, est portentosum, nefarium: utique si hoc faciat, qui sensurum filium credat. Et nunc illos miserrima mater in corpus putat et in membra descendisse mucrones.

Ma quando apprese che il giovane aveva perso le notti da passare con lei a causa delle costrizioni della magia[21], e di ferro sottoposto a incantesimo[22], con quale veemenza ella colpì col petto nudo il tumulo chiuso e serrato, con quale pianto bagnò il sepolcro, con quali gemiti chiamò invano l'anima, che forse sentiva e anelava ad uscire! Oh, natura crudele: un mago ha più potere di una madre! Dove sono, coloro che lamentavano l'amara ineluttabilità della morte, le ferree disposizioni del fato, le leggi invincibili – e inflessibili a qualunque dolore – delle vane ombre[23]? Tuo figlio, o donna infelice, non è stato rinchiuso dalla terra che copre gl'inferi, né trattenuto dalla spessa caligine della notte perpetua, o dalla palude di cui favoleggiano i poeti, o dai tanto celebrati torrenti di fuoco ricurvo[24]: questi ostacoli egli li attraversava, tutti li oltrepassava durante la notte, e aveva reso la sua morte meno gravosa, che se fosse stato assente per un viaggio. E adesso proverebbe meno dolore, se non fosse in grado di percepire: lui che non torna più, per aver mutato la sepoltura in prigionia, soffre le magie che colpiscono quella sua 'vita'[25]. Grandi sono dunque le catene che si possono gettare sulle ombre, e, per quanto l'anima sia immagine volatile ed errabonda, esse la vincolano alla morte e l'imprigionano come fosse il corpo di un giudicando[26]. Pure, bloccare col ferro le pietre del sepolcro, e, allo stesso modo in cui si suole rinforzare le porte in tempo di guerra, serrare il fantasma stesso ora con catene, ora con sbarre, è azione non dico crudele, ma piuttosto mostruosa, infame: tanto più se chi la compie pensa che il figlio la percepirà. E adesso, la madre sventuratissima ritiene che quelle punte aguzze siano penetrate fin nel corpo e nelle membra del giovane.

* Ed.: Håkanson 1982.

Bibl.: Sulle declamazioni pseudo-quintilianee in generale cfr. **IV.1**, Bibl. Per le *Maiores* l'unico commento completo resta quello – con *notae variorum* – di Burman 1720; mantiene ancora una certa utilità per l'esegesi la traduzione di Warr 1686. Più di recente, un valido ausilio è la traduzione annotata di Sussman 1987.

Nello specifico di *D. mai.* 10 (che con i più daterei a grandi linee al II d. C.), i principali contributi moderni si devono a Le Blant 1895, 353-364 (paralleli al motivo dell'attentato al riposo dei morti); Reitzenstein 1909, 4-6; 19-24 (dimostrazione – poi divenuta *opinio communis* – che il testo attuale di *D. mai.* 10 è frutto della coalescenza di due discorsi distinti, entrambi della parte accusatrice: il secondo ha inizio al § 9 [p. 208, 3ss. H.]); Ellis 1911 (traduzione con qualche nota); Wagenvoort 1927 (esegesi di passi scelti); Berge 1929, 29-32 (riscontri con la terminologia magica antica); Lehnert 1938, 132-136 (vd. n. 14); Kragelund 1991 (matrice epicurea delle argomentazioni del *pater* accusato e relative finalità didattiche; vano tentativo di dimostrare, contro Reitzenstein [*supra*], che *D. mai.* 10 nella sua forma attuale è un unico discorso); Stramaglia 1996-7 (critica testuale).

[1] Sull'enunciazione incipitaria di una o più leggi nei *themata* declamatorî cfr. **IV.1**, n. 1. Nel nostro caso, l'*actio malae tractationis* affonda le sue radici nella γραφὴ/δίκη κακώσεως del diritto attico: una legge che è incerto se si riferisse alla sola ἐπίκληρος (l'ereditiera senza padre né fratelli, posta sotto la tutela diretta dell'arconte) o a qualunque donna, ma che di sicuro consentiva all'interessata di ricorrere all'arconte (soltanto) quando il marito commettesse un adulterio particolarmente ingiurioso, ad es. portando una cortigiana in casa. Più variegata la situazione a Roma: Quintiliano (*Inst.* VII, 4, 11) chiarisce che l'*actio malae tractationis* è estranea al diritto vigente, ma nel contempo la ricollega a quell'*actio rei uxoriae* che, nella realtà, veniva intrapresa dalle mogli nelle cause di divorzio per ottenere la restituzione della dote. Nelle declamazioni conservateci, alla legge di *mala tractatio* ricorrono perlopiù mogli contro mariti per maltrattamento di figli: oltre che in *D. mai.* 10, così è in Sen. Rh., *Contr.* III, 7; IV, 6; V, 3; Ps.-Quint., *D. mai.* 8; 18s.; Calp. Flacc. 51; esistono peraltro eccezioni come Sen. Rh., *Contr.* I, 2, 22 (una moglie cita per *m. tr.* il marito per matrimonio non consumato); Ps.-Quint., *D. min.* 363 (una moglie ricorre per *m. tr.* contro il marito che la sospettava di adulterio); 383 (i motivi dell'incriminazione per *m. tr.* – pregressa rispetto alla causa in oggetto – non sono chiarissimi, ma di certo non compaiono figli). Inoltre, un campo di applicazione di una certa ampiezza per la *lex m. tr.* sembra suggerire *D. mai.* 8, 6 (p. 156, 5-16).

Di fatto, l'*actio malae tractationis* era sentita come un pur limitato strumento di rivalsa per le mogli nei confronti dei mariti (oltre a *D. mai.* 8, 6 [*supra*], eloquente 18, 5 [pp. 357, 20 - 358, 2]); e come tale, nonostante il suo carattere esclusivamente scolastico, essa doveva ben confarsi ad un'epoca come quella imperiale, in cui i diritti delle donne cominciavano a godere di qualche riconoscimento e gli avvocati necessitavano di adeguata preparazione per le *actiones rei uxoriae* (Bonner 1949, 94s.; sull'*actio malae tractationis* e sui suoi referenti greci vd. inoltre Sprenger 1911, 192-195; Lanfranchi 1938, 235-239; Paoli 1953, 187).

Per ciò che concerne specificamente *D. mai.* 10, la scelta dell'*actio malae tractationis* in realtà non appare del tutto ovvia, proprio alla luce dello sfondo soprannaturale della vicenda. Se si considera che il ricorso del padre a un mago e i relativi incantesimi sulla tomba non vengono mai negati di per se stessi dalla difesa – che anche nell'ambiguo contraddittorio ai §§ 17s. (p. 217, 3ss., spec. 19-22) si limita ad invocare le presunte finalità benefiche di tali azioni –, risulta evidente che l'accusa avrebbe potuto intentare, con probabilità di riuscita assai maggiori, un processo per *sepulcrum violatum* (legge così declamatoria come reale: **IV.1**, n. 1); o meglio ancora, un processo per magia (*veneficium*, nel senso ampio che il termine assunse in età imperiale), ai sensi di quella temuta *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* che anche i declamatori conoscevano bene (su ciò Bonner 1949, 111s.; *D. mai.* 15, 5 [p. 307, 6-13] e *passim*). Anzi, proprio la *lex Cornelia* aveva certo in mente Quintiliano, per un'ipotesi ben applicabile al nostro caso: *an carmina magorum veneficium* (*Inst.* VII, 3, 7, con discussione).

Un tentativo di prevenire obiezioni sulla maggiore pertinenza di altre leggi al caso in questione può forse ravvisarsi in *D. mai.* 10, 15, ove si argomenta che il delitto del padre è più grave che se egli avesse commesso azioni chiaramente configurabili – come già notò Lanfranchi 1938, 419 n. 3 – come *violatum sepulcrum* (cfr. p. 213, 18-21 H.: *facinus... maius parricidio, maius quam si filii sepulcrum funditus* [*sc. pater*] *eruisset et sacratos morte lapides, etiam cineres et ossa religiose quiescentia fracta sparsisset urna*).

La ragione di questo complesso stato di cose risiederà proprio nel carattere didattico di *D. mai.* 10, cioè nella sua stessa natura di esercizio scolastico: in una vicenda come quella trattata, specialmente un'accusa per magia sarebbe risultata così schiacciante da trasformare il caso in un'improponibile 'questione unilaterale' (ζήτημα μονομερές, secondo la terminologia in uso dal I a. C. in poi: vd. per tutti Hermog., *De stat.* 6 [p. 32, 10-13 Rabe]; Russell 1983, 43). Al contrario, un processo istruito per *mala tractatio* doveva offrire giusti spunti e difficoltà così per una requisitoria dell'accusa come per un'arringa della difesa.

[2] Così il *thema*; tuttavia, in entrambi gli svolgimenti di *D. mai.* 10 (cfr. risp. 5 [p. 203, 17-19] e 13 [p. 212, 5-12]; sul doppio svolgimento vd. Bibl.) la moglie dichiara di aver visto il figlio in stato di veglia, e non – come vorrebbe invece il marito – in sogno. Questa tesi della veglia ha il suo complemento nell'insistenza sulla corporeità dello spettro (n. 5), ed è supportata dall'accusa in quanto le apparizioni ὕπαρ avevano sempre maggior peso e credibilità rispetto a quelle ὄναρ (*Introduzione*, § 1.3). L'accusa stessa tradisce peraltro un fondo di scetticismo (cfr. spec. 11 [p. 210, 7-11]; 13 [p. 212, 5-9 H.]): uno scetticismo che rientra nella più globale prudenza dell'avvocato della *mater* verso gli aspetti soprannaturali del racconto della donna (n. 3).

[3] Chi parla è la madre del ragazzo defunto, o meglio l'avvocato della donna che ha preso a riferire in prima persona le parole della sua assistita, nel momento cruciale della *narratio* della parte soprannaturale degli eventi (4ss. [p. 203, 10ss.]; e cfr. già

2 [p. 201, 6-13], nell'*exordium*). Si tratta in sostanza di una forma ben nota di etopea; questo primo avvocato giustifica l'espediente con l'esigenza di ascoltare le parole precise della donna, incapace però di parlare perché impedita dal pianto (4 [p. 203, 10-12]); la transizione risulta invece più sfumata (13 [p. 212, 5ss.]) nel secondo, distinto discorso di cui si compone *D. mai.* 10 (vd. ancora Bibl.). In ambo i casi, l'operazione ha moventi più profondi.

In primo luogo, una lunga tradizione dichiarava 'indecente' che una matrona romana sostenesse di persona una causa in tribunale, e che questo fosse anche il parere dei declamatori lo testimonia limpidamente *D. min.* 260, 1: *In plerisque controversiis plerumque hoc quaerere solemus, utrum ipsorum persona utamur ad dicendum an advocati, vel propter sexum, sicut <in> feminis, vel propter aliquam †alioqui† vitae... deformitatem*; cfr. inoltre *D. mai.* 10, 9 (p. 208, 17-23) e, per l'ambito greco, Hermog., *De meth. grav.* 21 (pp. 436, 17 - 437, 1 Rabe); Sopat., *RG* VIII, p. 247, 10s. Walz; Choric., *Op.* 20, 2 (p. 227, 8 Foerster-Richtsteig); Winterbottom 1984, 309. Le pochissime deroghe erano segnalate come tali, e godevano per questo di una certa rinomanza: cfr. Val. Max. VIII, 3 su *Quae mulieres apud magistratus pro se aut pro aliis causas egerunt*, nonché testimonianze come Quint., *Inst.* I, 1, 6; Iuv. 6, 242-245. Che tutti questi casi fossero appunto eccezionali – e che quindi non si possa dire che i retori latini, negando la parola alle donne, riflettano «Greek rather than Roman practice» (Winterbottom 1984, 309) – è stato analiticamente ribadito da Marshall 1989 e 1990 (meno drastico, ma anche meno convincente, Bauman 1992, 45-52; 81-83 e note; vd. inoltre Bonner 1949, 52 e n. 4; Dixon 1984, spec. 367; Bettini 1992, 138; 143 n. 35; 145ss.; 158 n. 8; Zinsmaier 1993, 15s.; Cantarella 1994-5).

Nello specifico poi del *genus* declamatorio, gli argomenti imperniati sul soprannaturale, troppo remoti dalla realtà, erano ritenuti tanto agevoli da introdurre quanto facili da screditare. Sono note le critiche al declamatore Giunio Otone per il suo uso eccessivo dei sogni (Sen. Rh., *Contr.* VII, 7, 15; cfr. II, 1, 33); e soprattutto le raccomandazioni di Quintiliano di evitare temi e *colores* soprannaturali (II, 10, 4s. [e cfr. Tac., *Dial.* 35, 4s.]: *Sint ergo et ipsae materiae quae fingentur quam simillimae veritati... Nam magos et pestilentiam et responsa et saeviores tragicis novercas aliaque magis adhuc fabulosa frustra inter sponsiones et interdicta quaeremus*; IV, 2, 94: *Somniorum et superstitionum colores ipsa iam facilitate auctoritatem perdiderunt*; già meno critico V, 7, 35 sui *divina testimonia*; per la precettistica retorica sui sogni vd. altresì Kragelund 1991, 262s. e note). Da ciò l'atteggiamento ambivalente dei declamatori, i quali, nel momento in cui introducono elementi fantastici nel loro discorso, più volte si 'deresponsabilizzano' facendo mostra di cedere la parola al loro assistito (buoni ess. sono Ps.-Quint., *D. mai.* 8, 22 [pp. 173, 22 - 174, 13]; *D. min.* 299, 5s. = **IV.1** [vd. però ivi, n. 6]; più in generale cfr. *Introduzione*, § 2.5 n. 366; **IV.4**, n. 1 e i relativi rinvii), e comunque mantengono di norma un certo distacco nei confronti del sovrumano.

Questo sistema di atteggiamenti si rispecchia appieno in entrambi i discorsi di

cui consta *D. mai.* 10 (su tale rispecchiamento vd. Kragelund 1991, 266s., pur con le riserve di fondo di cui in Bibl.). L'uno e l'altro avvocato ammettono che il racconto della loro assistita, in quanto frutto di un'esperienza interamente soggettiva, risulta scarsamente probante per una giuria (risp. 1 [p. 200, 11s.]; 11 [p. 210, 8]; e cfr. nn. 2 e 7); per questo non solo 'cedono la parola' alla donna stessa quando lo reputino opportuno, ma si sforzano di addurre «circumstantial evidence which favours her version» (Kragelund 1991, 266; esemplare 12 [p. 211, 15s.]: *Sed quid ego utor testimonio tuo? Mago credo et vidisse te filium et nunc non videre*). Addirittura, i due giungono a presentare l'ambigua soggettività della testimonianza della donna come un argomento in suo favore: quale che fosse l'effettiva natura delle sue visioni, esse rappresentavano per lei un'oggettiva consolazione, di cui era crudele privarla (cfr. risp. 2 [p. 200, 13s.]; 13 [p. 212, 8ss. H.]). Sono modi, evidentemente, per aggirare i rischi di scarsa probatività insiti nei *somniorum et superstitionum colores* (cfr. *supra*); e al tempo stesso, sono aspetti significativi delle complesse modalità di assunzione del fantastico nella produzione retorica (vd. anche nn. 11; 14).

[4] *Sc.* seconda rispetto alla notte precedente (vd. anche appresso: *ut pridie*), in cui il figlio si era manifestato alla madre per la prima volta.

[5] Nel mondo greco-latino l'incorporeità dei fantasmi rappresenta la norma, ma esiste una serie di testimonianze relative a ombre di defunti più o meno corporee (*Introduzione*, § 1.4.3). In prima linea è appunto *D. mai.* 10, ove quasi ossessiva è l'insistenza sulla corporeità dello spettro e sui baci e abbracci che esso dispensava alla madre (cfr. appresso: *satiabar osculis, satiabar amplexibus*, e inoltre 1 [p. 200, 6-13]; 12 [p. 211, 10-12]; 14 [p. 213, 5s.]; 17 [p. 216, 17s.]; 19 [p. 219, 1 H.]). Questa insistenza da un lato vuol contribuire a persuadere i giudici che lo spettro esisteva realmente (n. 2), dall'altro s'inscrive in quel più vasto sovvertimento di *topoi* sul soprannaturale che caratterizza *D. mai.* 10 (n. 14).

Nella fattispecie, i reiterati abbracci col fantasma si pongono dialetticamente rispetto all'antica tradizione dei defunti che si dileguano se abbracciati (da Hom., *Il.* XXIII, 99-101 in poi): una tradizione messa in discussione anche da testi come Luc., *Philops.* 27; e – del tutto esplicitamente – da Philostr., *Her.* 11, 2; 21, 6 (abbracci concessi dalle anime eroizzate di Protesilao e Palamede a mortali da loro protetti). Ulteriore documentazione e bibl. in Stramaglia 1995a, 212 e n. 97.

[6] Si suole qui intendere *scelerata* = *misera* secondo un modulo caratteristico dell'epigrafia funeraria (e cfr. ad es. Ps.-Ov., *Cons. ad Liv.* 135: *Tene ego sustineo positum scelerata videre?*), ove genitori e altri dedicanti si definiscono spesso *scelerati*, *scelesti*, *impii*, *crudeles*...: cfr. da ultimo Schoonhoven 1992, 220-229 (con ampia dossografia). Schoonhoven fa tuttavia notare, in *D. mai.* 10, che entrambe le volte che la madre vi si definisce *scelerata* (l'altra è in 18 [p. 217, 25 H.]), essa lo fa dopo aver comunicato con suo marito; nel primo caso, in particolare, dopo aver ricordato il momento in cui aveva informato il coniuge delle apparizioni del figlio. È quindi plausibile che la donna – per bocca dell'avvocato – si dica *scelerata* = 'scellerata' per il senso di colpa derivante dall'aver 'tradito' il figlio con la sua rivelazione, e

averne così causato la morte definitiva. Un tale senso soggettivo di colpa, d'altronde, è una delle componenti verosimilmente sottese all'uso epigrafico di cui sopra (Schoonhoven 1992, 227-229; e cfr. già l'Ascensius, che chiosava *scelerata* con «Male de filio merita» [vd. Burman 1720, 218]).

La traduzione qui proposta per *scelerata* ('sciagurata') cerca di riprodurre le potenzialità anfibologiche del lessema latino, con un aggettivo suscettibile di uso tanto passivo ('vittima di sciagura') quanto attivo ('causa di sciagura').

[7] Il senso di questa frase ad effetto, evidentemente, è che la madre ritiene che la perdita da lei subita sia ancor maggiore, se l'(intero) uditorio non crede al suo racconto. Vd. in dettaglio Stramaglia 1996-7, 277s.

[8] Non è chiaro il referente di questa *fiducia*: fiducia della madre nelle parole del figlio, che aveva appena promesso che sarebbe apparso anche al padre (Ellis 1911, 9: «reliance on what he said»)? Fiducia (mal riposta) della donna nel marito (Sussman 1987, 128: «This confidence of mine in you»)? O non si allude piuttosto – come inclinerei a pensare – alla fiducia prestata dal figlio alla madre, che lo aveva persuaso a manifestarsi anche al padre (cfr. subito sopra: *Iam coeperam -- cedebam*)?

[9] *iuvenem videbis et forte<m>, ut iam die speres* è mio emendamento, fondato sul confronto con p. 205, 1s. H. (poco sopra nel testo): *mulier filium nocte videbat, die sperabat*. Håkanson prende atto dell'insostenibilità della paradosi, stampando: *iuvenem videbis et forte etiam †die speres†*. Vd. in dettaglio Stramaglia 1996-7, 278s.

[10] Un accenno alla paura del padre che il figlio potesse presentarsi anche da lui compare pure in 19 (p. 218, 18-20 H.): *Nec tu, marite, nec tu timueris ne ultricis umbrae vanis exagitere terroribus, ullis imaginibus*. Wagenvoort 1927, 426 e 442 ipotizzava che il padre temesse ritorsioni da parte del figlio per averlo maltrattato già in vita, e questa spiegazione figura già in uno degli escerti medievali della declamazione (*Exc. Mon.*, p. 372, 9-11; 20s. Lehnert); nella declamazione stessa mancano però appigli in tal senso. Converrà piuttosto ritenere che il padre sia ricorso alla magia non per timore superstizioso – come appunto l'avvocato della parte avversa vorrebbe maliziosamente fare intendere –, bensì per ostentare in una forma paradossale il suo sistematico, epicureo disprezzo verso ogni superstizione (cfr. Kragelund 1991, 264s.; *supra*, Bibl.).

[11] È questo l'unico mago presente in una declamazione latina conservata, il che conferma – più che smentire – l'efficacia delle critiche di Quintiliano contro l'uso di *magi* e altri elementi soprannaturali nei discorsi di scuola (n. 3). I maghi sono invece discretamente attestati nel panorama declamatorio greco (troppo riduttivo Russell 1983, 26s. n. 38): oltre ai testi in **III.2**, n. 7, cfr. Philostr., *V. soph.* II, 10, 6 su Adriano di Tiro chiamato γόης «poiché nelle sue declamazioni narrava cose meravigliose sui costumi dei maghi» (τερατευόμενος ἐν ταῖς ὑποθέσεσι περὶ τὰ τῶν μάγων ἤθη; chiarisce bene il passo Rothe 1989, 120-122). In definitiva, «Über *Magier* zu sprechen muß unter den Sophisten sehr beliebt gewesen sein» (Rothe 1989, 241).

[12] *Horridum murmur* andrà qui propriamente inteso come 'incantesimo orripilante (= φρικῶδες, su cui **I.a.3**, n. 12), pronunciato mormorando (e in modo verosimil-

mente incomprensibile)'. Nel lessico magico *murmur* è infatti termine tecnico per indicare ora «il modo in cui la formula magica viene recitata», ora «l'incantesimo vero e proprio, pronunziato più o meno chiaramente» (Baldini Moscadi 1976, 256). La seconda accezione sarà da presupporre appunto in *D. mai.* 10 (Baldini Moscadi 1976, 257), qui e in 15 (p. 213, 23 H.): *barbarum murmur*. L'uso non è casuale: nell'antichità classica la preghiera consueta era ad alta voce, laddove il pregare mormorando o addirittura in silenzio veniva avvertito come un «Charakteristicum des Zaubergebets» (Hopfner 1924, § 40); e un tale modo di pregare era reso ancor più incomprensibile, per i non adepti, dal frequente uso di lingue esotiche ('barbare', come appunto in *D. mai.* 10, 15; cfr. **I.a.3**, n. 7), o comunque di formule criptiche. Sulla preghiera silenziosa nell'antichità vd. ora diffusamente van der Horst 1994 e Pulleyn 1997, 184-188; sul *murmur* magico specificamente, inoltre, *ThlL* VIII, 1676, 82 - 1677, 18; Sudhaus 1906; Haas 1910; Balogh 1925; Hopfner 1924, § 40; Burriss 1936, 142; Baldini Moscadi 1976; Stramaglia 1990a, 185s.

[13] Con ricercato effetto patetico, la definitiva chiusura dell'*umbra* del figlio nel sepolcro, richiesta dal padre al *magus*, è presentata come una vera e propria 'seconda morte' per il giovane; cfr. anche 1 (p. 199, 15s.): (*mater*) *in uno filio iam alteram patitur orbitatem*; 8 (p. 206, 20s. H.): *Nihil est infelicius matre, quae perdidit aliquid in filio postquam extulit*. Naturalmente, *sententiae* paradossali di questo tipo avevano una loro tradizione; un buon es. è Cic., *Pro Cluent.* 11, 32: *Ceteri non videntur in singulis hominibus multa parricidia suscipere posse, Oppianicus inventus est qui in uno corpore pluris necaret* (*sc.* avvelenando la cognata incinta).

[14] Dunque il mago viene chiamato per compiere non una necromanzia – una delle sue attività più tipiche, anche nella declamazione (cfr. Liban., *Decl.* 41, 7 [VII, p. 374, 17-20 Foerster]; e la stessa *D. mai.* 10, 4 [p. 203, 9]) –, bensì un'operazione che ne rappresenta l'esatto opposto: rinchiudere uno spirito nella sua tomba, per impedire che possa uscirne. Di questa prestazione si sottolinea più volte la 'stranezza' (15 [p. 214, 3-17, spec. 10s.: *'Quanto facilius opus erat, si revocaretur* (*sc. umbra*)*!'*]; 19 [p. 218, 17s.]; vd. tuttavia n. 22), al chiaro fine di inserirla in quel sistematico rovesciamento di *topoi* sul soprannaturale, che contraddistingue così *D. mai.* 10 come le principali altre declamazioni latine a soggetto magico: tipiche *D. mai.* 14-15 (*Odii potio*), con inversione del tradizionale motivo del filtro d'amore. Un tale fenomeno di rovesciamento (vd. anche nn. 15 e 24) fu rilevato da Lehnert 1938, che lo spiegò persuasivamente (p. 135) con l'intento didattico di sollecitare la riflessione degli allievi su temi 'inauditi' e dunque di maggiore complessità, ma nel contempo più suscettibili di sviluppi innovativi. Si può aggiungere che lo Ps.-Quintiliano doveva rifarsi pure in questo a una più ampia precettistica retorica: anche in ambito greco i maghi delle declamazioni figurano in situazioni che comportano un uso rovesciato o fallimentare dei loro poteri (i testi in **III.2**, n. 7; qui, n. 11)

[15] Riferimento all'antichissima credenza secondo cui le anime, nella tomba, avvertirebbero il peso della terra soprastante. Da ciò l'augurio al defunto che la terra gli sia lieve: un motivo già presente in Euripide (*Alc.* 463s.; *Hel.* 851-854), e diffusissi-

mo dall'ellenismo in poi in ambito così greco come latino, ove si canonizzò nella formula epigrafica: *s(it) t(ibi) t(erra) l(evis)* (fondamentali Lattimore 1942, 65-74; Vérilhac 1982, 252-256; Massaro 1992, 190-194; Pekáry 1994, 96s.).

Naturalmente l'idea di fondo diventò sempre più un *topos* (vd. comunque Jacobsen 1924, I, 86-88; Lattimore 1942, 73s.; Vérilhac 1982, 255s.; Lucr. III, 876-893; premessa a questo cap., § 1): ma proprio in quest'ottica è interessante il trattamento che se ne fa in *D. mai.* 10. Qui infatti il 'peso' che la terra/sepolcro ha assunto con gli incantesimi del mago viene presentato dall'accusa non come una mera credenza, bensì come un impedimento oggettivo frapposto allo spettro, che altrimenti potrebbe uscire di notte dalla tomba (cfr. 2 [p. 201, 6ss.]; 16 [p. 215, 6ss.]; 19 [p. 218, 23ss.]). Dunque non solo si è negata al defunto quella 'terra leggera' che i congiunti invocavano sempre all'estinto, ma anzi al morto è stata inflitta la terribile sorte che si augurava ai nemici: *sit tibi terra gravis* (cfr. Tert., *De test. animae* 4, 5: *Cuius memoriam cum alicuius offensae morsu facis, terram gravem imprecaris eqs.*). Il motivo di base è stato insomma attualizzato e rovesciato, secondo una linea che da un lato ha precedenti letterari (Crinagor. [I a. C.], *Ep.* 41 Gow-Page [= *Anth. Pal.* VII, 401], 7s.: Χθὼν ὦ δυσνύμφευτε, κακοσκήνευς ἐπὶ τέφρης / ἀνδρὸς μὴ κούφη κέκλισο μηδ' ὀλίγη [«Terra malmaritata – *sc.* perché contenente un malvagio –, non essere lieve né poca sul cenere di lui così deforme»; trad. Pontani]; Ov., *Am.* II, 16, 15s.: *Solliciti iaceant terraque premantur iniqua / in longas orbem qui secuere vias*; e cfr. *CLE* 2170* [Roma], 10s.: *si quis laeserit* [*sc.* la tomba], *nec superis* | *comprobetur nec inferi recipiant, et sit ei terra gravis*; altro in Lattimore 1942, 66), dall'altro s'inserisce in quel sovvertimento di *topoi* sul soprannaturale che caratterizza tutta *D. mai.* 10, e questo passo in particolare (n. 14).

[16] Per l'interpretazione di *nocte nostra* seguo Ellis 1911, 9: «the night of us the living» (e cfr. Warr 1686, 260: «he enjoys the brightness of the Stars above still, and our Night-shine here below»). Burman 1720, 218 intendeva invece: «id est, nocte mihi ab uxore debita, qua illa, occupata filii sui imagine, me quasi fraudat». In questo caso, però, non si capirebbe il nesso con la precedente menzione del fulgore degli astri, che risulta invece elemento connotante proprio della notte dei vivi; e ancor più, al padre verrebbe attribuita una 'nuance' di affetto coniugale, con un uso del possessivo simile a quello che ne fa il lessico erotico (cfr. *e. g.* Prop. I, 3, 37; *ThlL* VIII, 918, 74 - 919, 8): un uso del tutto dissonante dalla freddezza con cui il personaggio viene caratterizzato per tutto l'arco della declamazione. Per converso, risulta pienamente congruo che le notti passate dal fantasma del giovane in compagnia della madre siano altrove definite ripetutamente *noctes suae/tuae*, nell'ambito del rapporto affettivo che sussiste fra la madre ed il figlio defunto (cfr. 1 [p. 200, 9]; 8 [p. 206, 22]; 19 [p. 218, 25 H.]).

[17] Quest'uso di *ars* in riferimento all'arte magica (cfr. anche 15 [p. 213, 22]; e prob. 18 [p. 218, 5 (*bis*)]) è comune nella latinità da Verg., *Aen.* IV, 493 in poi, ed è parimenti attestato in greco per il corrispettivo τέχνη: cfr. *ThlL* II, 665, 34-66; Abt 1908, 30s.; Hopfner 1924, § 2; Burriss 1936, 137s.

[18] Sull'operazione vd. n. 22. Qui mi limito a rinviare, per l'uso frequentissimo di *carmen* = 'incantesimo', alla messa a punto di Addabbo 1991.

[19] *vinclis* O. Pecere (*in colloquio*): *verbis* codd. edd. Come rileva Pecere, il tràdito *tunc... verbis* è una sovrabbondante ripetizione di *noxium... carmen*; quel medesimo *tunc*, inoltre, dovrebbe esprimere un avanzamento dell'azione, laddove se si segue la paradosi verrebbe solo – con poca congruità – a marcare una reduplicazione rispetto a quanto appena detto. Più credibile è una distinzione tra formule magiche verbali e *vincla* tangibili posti a chiusura della tomba: una distinzione probabilmente adombrata subito prima in *Inveni -- toto*, ove *aliqua* saranno le formule magiche da pronunciare con *ars*, e *vincla verborum* i 'vincoli', da disporre con *labor*, destinati a corroborare le 'formule' stesse (*verba*; per *verborum* come genitivo oggettivo vd. n. 25). Con questa esegesi complessiva si recupera un pur breve cenno ai *vincla* sulla tomba, la cui menzione nel § 8 risulta altrimenti inopinata (p. 206, 23 H.: *cantato... ferro*; vd. n. 22).

[20] Con ogni probabilità, *maligna... luce* ha il suo archetipo in Verg., *Aen.* VI, 270s.: *quale per incertam lunam sub luce maligna* ('malcerta', 'fosca') / *est iter in silvis* (cfr. Burman 1720, 219; Becker 1904, 33). Non è però necessario pensare ad un'imitazione diretta, ché *lux maligna* figura anche ad es. in Lucan. IX, 73; Plin., *N. h.* II, 68, 172, e *malignus* = *obscurus* ha una discreta diffusione (*ThlL* VIII, 184, 2-7). In ogni caso, la valenza di soggettività che è sottesa a *malignus* in questa sua accezione – quasi a implicare una malignità della fonte stessa di luce (Norden 1957[4], 211, sulla scorta di interpreti antichi) – induce a recuperare una sfumatura analoga nel nostro passo. La luce del mattino sarà qui 'fosca' in quanto luce malcerta dell'alba; ma nel contempo, sarà luce che si presenta come 'fosca', 'maligna' in quanto sancisce per la madre la fine della vana attesa notturna. Non a torto dunque l'Ascensius – riportato e frettolosamente criticato da Burman 1720, 219 – chiosava *maligna* con «Mihi (*sc.* alla madre), quae aliis benigna».

[21] Es. tipico di *necessitas/-tates* per definire i poteri coattivi, vincolanti che la magia può esercitare su una persona, anche dopo morta; come dunque già vide Berge 1929, 29s., il termine equivale qui alla χρεία – o più tipicamente ἀνάγκη – della terminologia magica greca. Vd. diffusamente Schreckenberg 1964, 135-164, spec. 135-145.

[22] A ben guardare, in questo che è il primo dei due discorsi conglobati in *D. mai.* 10, l'uso di ferro a sostegno dell'incantesimo verbale del mago risulta anticipato dall'avvocato fin dall'*exordium* (2 [p. 201, 2; 10s.]), e fornirà poi materia per la *peroratio* (8 [p. 207, 16-18]); nella *narratio* però, ove i fatti vengono esposti secondo l'ordine in cui si sono svolti, vi è solo una generica menzione di *vincla* (n. 19), senza specificare che questi fossero di ferro. L'incongruenza – se davvero di incongruenza si può parlare – è comunque veniale, ed è di quelle che non di rado s'incontrano nelle declamazioni: cfr. ad es. *D. mai.* 4, 5 (p. 65, 13): *vacua circa me tela ceciderunt*, a fronte di 4, 8 (p. 69, 14s.; vd. Håkanson, appar. *ad loc.*): *Quotiens mehercule haec vulnera... conspexi*; 8, *thema* (p. 151, 8s.): *infans*, a fronte di *iuvenis* in tutto il resto della declamazione, da 2 (p. 152, 20) in poi; e anche qui, n. 2.

Più rigoroso il secondo svolgimento di *D. mai.* 10: il ricorso del mago al ferro trova menzione non prima della *narratio*, e viene ivi giustificato con l'insufficienza delle formule magiche verbali a trattenere lo spettro nella tomba (15 [p. 214, 13-15]; vd. poi 18 [p. 217, 24]; 19 [p. 218, 14s. H.]).

Quanto al tipo di incantesimo messo in atto dal *magus*, si tratta di una pratica tutt'altro che inaudita, al contrario di quel che l'accusa vorrebbe far credere (n. 14). Greci e Romani condividevano infatti con molti altri popoli la credenza che vincoli solidi, di ferro o di altri materiali, se posti su una tomba con opportune cerimonie, potevano impedire allo spettro del defunto di uscire dal sepolcro. La credenza, strettamente collegata con quella del 'peso della terra' (n. 15), fu documentata in ambito antico e moderno da Maass 1922. Qui basterà ricordare che gli abitanti di Orcomeno, per far cessare le rovinose scorrerie del fantasma di Atteone, su indicazione dell'oracolo delfico dovettero fra l'altro legare una statua del giovane a una rupe con catene di ferro (Paus. IX, 38, 5, su cui ultimamente Schachter 1981, 8; Tzavélla-Evjen 1992, spec. 4; cfr. inoltre una moneta da Orcomeno d'Arcadia, che mostra Atteone incatenato a una rupe, riprodotta in Vinet 1877, 53 [fig. 84]). Nel racconto di Atteone come in *D. mai.* 10 e in altri testi segnalati da Maass 1922, la scelta del ferro per i vincoli si spiega chiaramente con le virtù apotropaiche attribuite a tale metallo (per documentazione bastino Goldziher 1907 e, soprattutto, Hopfner 1921, §§ 596; 599-601). Non è invece immediatamente perspicua, in *D. mai.* 10, la forma precisa del *ferrum cantatum* con cui il mago serra la tomba; credo però che l'arguibile menzione di *vincla* in precedenza (vd. n. 19), e quella di *catenae*, *claustra* e *mucrones* poco oltre (8 [p. 207, 17-21 H.]), suggeriscano sbarre con le punte confitte nel suolo, e unite fra loro da catene.

[23] È il topico, onnipresente lamento sull'inflessibilità delle leggi degl'inferi; per qualche riscontro significativo vd. **III.1a**, n. 4.

[24] La *fabulosa... palus* è la palude stigia; i *multum... celebrati... torrentes* sono i fiumi inferi, e in particolare il (Piri)flegetonte, ove scorrevano fiamme anziché acqua. Per *curvatus ignis* = 'fuoco ricurvo, dalla sommità ricurva', già Håkanson in apparato rinviava a *ThlL* IV, 1548, 83 - 1549, 23 su *curvare* = «in altitudinem sinuare»: un uso comune ad es. con *unda*, ma documentato anche per le 'falci di fuoco' della luna (Hor., *Carm.* IV, 2, 57s.: un vitello *fronte curvatos imitatus ignis / tertium lunae referentis ortum*; sarebbe stato questo il modello immediato del nostro declamatore secondo Becker 1904, 70s.), e per il fuoco 'tout court' (Rufin., *Hist. eccl.* IV, 15, 37: *Flamma... in modum camerae curvata specie*).

Per le reminiscenze poetiche di cui è tramato l'intero periodo: *Filium tuum -- torrentes*, vd. Becker 1904, 33s.; 70s. Si noti inoltre come riemerga, scandito dalla martellante anafora del *non*, l'ormai consueto schema di rovesciamento dei *topoi* sul soprannaturale.

[25] Per l'interpretazione qui data di: *veneficia vitae* rinvio a Stramaglia 1996-7, 279-281. Preciso inoltre che ho seguito Tosato 1912, 144 nel segnare espressamente pausa dopo *a tumulo*.

[26] Anche se il contesto è ben diverso, c'è da chiedersi se le 'catene delle anime' non rinviino in qualche modo alla celebre immagine platonica – di ascendenza orfica? – dell'anima incatenata al corpo e anelante a sciogliersene (*Phaed.* 67c-d; 82e; *Resp.* VII, 515c; 532b [il 'mito della caverna'] etc.; sull'immagine e la sua fortuna vd. per tutti Schreckenberg 1964, 145-153).

IV.3 Xenophon Ephesius, *Ephesiaca* V, 7, 4-9*

[4] Ἡ δέ (*sc.* Ἀνθία), ἐν ἀμηχάνῳ γενομένη κακῷ, εὑρίσκει τέχνην ἀποφυγῆς[1]· πίπτει μὲν γὰρ εἰς γῆν καὶ παρεῖται τὸ σῶμα καὶ ἐμιμεῖτο τοὺς νοσοῦντας τὴν ἐκ θεῶν καλουμένην νόσον[2]. Ἦν δὲ τῶν παρόντων[3] ἔλεος ἅμα καὶ φόβος καὶ τοῦ μὲν ἐπιθυμεῖν συνουσίας ἀπείχοντο, ἐθεράπευον δὲ τὴν Ἀνθίαν· [5] ὁ δὲ πορνοβοσκός, συνεὶς οἷ κακῶν ἐγεγόνει καὶ νομίσας ἀληθῶς νοσεῖν τὴν κόρην[4], ἦγεν εἰς τὴν οἰκίαν καὶ κατέκλινέ τε καὶ ἐθεράπευε, καὶ ὡς ἔδοξεν αὐτῆς γεγονέναι, ἀνεπυνθάνετο τὴν αἰτίαν τῆς νόσου. [6] Ἡ δὲ Ἀνθία 'Καὶ πρότερον,' ἔφη 'δέσποτα, εἰπεῖν πρὸς σὲ ἐβουλόμην τὴν συμφορὰν τὴν ἐμὴν καὶ διηγήσασθαι τὰ συμβάντα, ἀλλὰ ἀπέκρυπτον αἰδουμένη[5]· νυνὶ δὲ οὐδὲν χαλεπὸν εἰπεῖν πρὸς σέ, πάντα ἤδη μεμαθηκότα τὰ κατ' ἐμέ. [7] Παῖς ἔτι οὖσα ἐν ἑορτῇ καὶ παννυχίδι[6] ἀποπλανηθεῖσα τῶν ἐμαυτῆς ἧκον πρός τινα τάφον ἀνδρὸς νεωστὶ τεθνηκότος[7]· κἀνταῦθα ἐφάνη μοί τις[8] ἀναθορὼν ἐκ τοῦ τάφου[9] καὶ κατέχειν ἐπειρᾶτο[10]· ἐγὼ δ' ἀπέφυγον καὶ ἐβόων· [8] ὁ δὲ ἄνθρωπος ἦν μὲν ὀφθῆναι φοβερός[11], φωνὴν δὲ πολὺ[12] εἶχε χαλεπωτέραν[13]· καὶ τέλος[14] ἡμέρα μὲν ἤδη ἐγίνετο[15], ἀφεὶς δέ με ἔπληξέ τε κατὰ τοῦ στήθους καὶ νόσον ταύτην ἔλεγεν ἐμβεβληκέναι[16]. [9] Ἐκεῖθεν ἀρξαμένη ἄλλοτε ἄλλως[17] ὑπὸ τῆς συμφορᾶς κατέχομαι[18]. Ἀλλὰ δέομαί σου, δέσποτα, μηδέν μοι χαλεπήνῃς – οὐ γὰρ ἐγὼ τούτων αἰτία –·[19] δυνήσῃ γάρ με ἀποδόσθαι καὶ μηδὲν ἀπολέσαι τῆς δοθείσης τιμῆς'. Ἀκούσας ὁ πορνοβοσκὸς ἠνιᾶτο μέν, συνεγίνωσκε δὲ αὐτῇ, ὡς οὐχ ἑκούσῃ ταῦτα πασχούσῃ.

IV.3 Senofonte Efesio, *Storie efesie* V, 7, 4-9*

[4] La ragazza (*sc.* Anzia), pur venutasi a trovare in un frangente disperato, escogitò un espediente per trarsi d'impaccio[1]: si gettò a terra, rilasciò le membra e prese ad imitare i malati che soffrono del cosiddetto 'morbo divino'[2]. I presenti[3] furono colti da compassione mista a timore, e, lungi dal desiderare di giacere con lei, si diedero a curarla. [5] Il lenone si rese conto della disgrazia in cui era incorso e, credendo che la ragazza fosse realmente ammalata[4], la portò in casa, la mise a letto e la curò; quando poi gli sembrò che fosse tornata in sé, le domandò la causa della malattia. [6] Anzia rispose allora: 'Già in precedenza, padrone, volevo parlarti della mia sventura e raccontarti quello che mi è accaduto, ma per pudore[5] te lo tenevo nascosto. Adesso però non c'è nulla di male a dirtelo, poiché ormai hai appreso tutto di me. [7] Ero ancora una bambina quando, durante la veglia notturna in occasione di una festa[6], me ne andai in giro allontanandomi dai miei e giunsi alla tomba di un uomo morto da poco[7]; e lì, balzato fuori dal sepolcro[9], mi apparve un tale[8], che si sforzava di trattenermi[10]. Io, gridando, cercai di fuggire: [8] era un uomo terrificante[11] già a vedersi, ma aveva una voce ancora[12] più spaventosa[13]. Infine[14], quando ormai si faceva giorno[15], nel lasciarmi andare mi colpì sul petto, dicendo di avermi così trasmesso questa malattia[16]. [9] A partire da quel momento sono posseduta[18] dal male, ora in una forma ora in un'altra[17]. Ma ti prego, padrone, non volermene neanche un po' – non sono io responsabile di tutto questo –:[19] potrai infatti rivendermi senza perdere nulla della somma che hai sborsato per me'. All'udire questo racconto, il lenone si crucciò bensì, ma perdonò ad Anzia, poiché gli sembrava che la ragazza non avesse colpa di ciò di cui soffriva.

* Ed.: Papanikolaou 1973.

Bibl.: Sul romanziere Senofonte Efesio – tradizionalmente collocato nella prima metà del II d. C.; retrodatato di un secolo da O'Sullivan con argomenti pesanti, ma non risolutivi (Weissenberger) – è ora fondamentale O'Sullivan 1995 (con Weissenberger 1996); utili saggi-rassegna in Ruiz Montero 1993 e Kytzler 1996. Un commento moderno manca, ma rendono ancora buoni servigi le edizioni *cum notis variorum* di Locella 1796 e Hofman Peerlkamp 1818.

Per la storia qui riportata, dopo Rohde 1914³, 387 n. 1, cfr. la dettagliata analisi di Puiggali 1986; inoltre Bauer 1987, 236-238.

[1] Nel corso delle sue forzate peregrinazioni l'eroina Anzia è stata rapita da pirati e, dopo varie traversie, venduta al padrone di un bordello a Taranto. La giovane non è più vergine, poiché come in Caritone, ma diversamente che negli altri romanzi greci, ha contratto e consumato il matrimonio p r i m a che cominciassero le peripezie (cfr. I, 9, 9 - 10, 1); pure, l'espediente con cui essa gabba lenone e clienti, impietosendoli, rientra nel *topos* novellistico dell'eroina che mantiene la sua verginità anche in un bordello: un motivo già pagano, che avrebbe poi goduto di vasta diffusione in ambito cristiano (su quest'ultimo si concentrano Augar 1905; Geffcken 1910, 503-505; Kerényi 1927, 211-216: tutti lavori ancora fondamentali).

Qualche traccia del motivo si può già scorgere nella Commedia Nuova, che conosce casi in cui le protagoniste si conservano vergini anche sotto lenoni o sim.: così nei *Sicioni* menandrei (370b-373a: A. M. Belardinelli *in colloquio*; Berti 1967, 357s.) e nella *Rudens* plautina (vd. per tutti Paratore 1976, 19 n. 14), commedie peraltro in cui la verginità è mantenuta per volere dei padroni stessi; e soprattutto nel *Curculio* (da originale greco purtroppo ignoto), ove la protagonista si mantiene vergine grazie a una provvidenziale malattia del lenone che la possiede, nonché all'aiuto di vari complici (cfr. 50-60 e *passim*). La verginità delle due protagoniste, soggette anch'esse a un lenone, appare invece quanto meno dubbia nel *Poenulus* (cfr. 217ss., e spec. 235s., a fronte di 96-103). In ogni caso, la prima attestazione a pieno titolo del motivo in esame risulta Sen. Rh., *Contr.* I, 2; cfr. *thema*: Sacerdos casta e castis, pura e puris sit. *Quaedam virgo a piratis capta venit; empta a lenone et prostituta est. Venientes ad se exorabat stipem. Militem, qui ad se venerat, cum exorare non posset, colluctantem et vim inferentem occidit. Accusata et absoluta remissa ad suos est; petit sacerdotium.* Nel romanzo il *topos* trova ampio utilizzo in *Hist. Apoll.* 33ss., spec. 34-36; cfr. inoltre Apul., *Met.* VII, 9, 5s. Fra i numerosissimi esempi cristiani, spiccano la storia di Trofima in Greg. Turon., *Lib. de mir. Andr. ap.* 23 (pp. 389s. Bonnet; dettagliato confronto con Senofonte Efesio in Söder 1932, 148s. – e si noti che anche Trofima difende la castità, non la verginità –); e soprattutto Pallad.(?), *Hist. Laus.* 65 (pp. 272-276 Bartelink; cfr. già Rohde 1914³, 387 n. 1), ove una pia vergine dissuade i possibili clienti dall'accostarsi a lei, raccontando loro di avere una fetida ulcera ai genitali (la storia riemerge in Niceph. Call., *Hist. eccl.* VII, 13 [*PG* 145, 1229c-1232d]).

Sui possibili riscontri fra il *topos* letterario ed alcune pratiche reali di lenocinio, cfr. Herter 1960, 79 e nn. 148-154; 108s. e nn. 728-734 (trad. parziale in Herter 1960-

85, 366 e 383 nn. 46-48; 379 e 397 nn. 169-171); inoltre Norden 1912, 81s.

[2] Si tratta dell'epilessia, nota appunto nell'antichità come 'morbo sacro' (almeno da Heraclit., *VS* 22 B 46; Hdt. III, 33 in poi), anche se già un famoso trattato del *Corpus Hippocraticum* (Περὶ ἱερῆς νούσου; 400 a. C. ca.) cercava di sfatare le numerose superstizioni sulla presunta origine divina della malattia. Proprio una di tali superstizioni è sfruttata da Anzia: vd. diffusamente n. 16. Più in generale, sull'epilessia dall'antichità in poi resta fondamentale Temkin 1971[2]; utile sintesi in Lesky-Waszink 1961.

[3] Sono i clienti del postribolo, assiepati davanti all'edificio ad ammirare la straordinaria bellezza di Anzia, costretta dal lenone a mettersi in mostra (V, 7, 3).

[4] A fronte di questa immediata credulità verso il f a l s o attacco di epilessia di Anzia, è istruttivo il raffronto con i sospetti di dolo che il v e r o accesso di follia di un'altra eroina di romanzo desta nello stratego che la tiene prigioniera (Ach. Tat. IV, 9, 3). Lo scarto scaturisce dalle differenti tecniche narrative dispiegate nei due contesti: cfr. Schmeling 1980, 71.

[5] Già 'Ippocrate' (*Morb. sac.* 12, 2 Grensemann) descriveva la «vergogna per la propria malattia» (αἰσχύνη τοῦ πάθεος) come un comportamento tipico degli epilettici, ben consci della repulsione che suscitavano: una repulsione che è appunto ciò su cui conta la ragazza nel simulare l'epilessia «in self-defense» (Temkin 1971[2], 166; cfr. 165-169 per successivi esempi dello stesso trucco fino all'età moderna).

[6] Feste religiose e ricorrenze in genere rappresentavano tradizionalmente una delle non molte occasioni in cui una donna libera uscisse di casa, e come tali erano già ben sfruttate negli intrecci della Commedia Nuova, assai prima che nel romanzo. Nella *Nea*, peraltro, proprio le feste notturne erano quasi invariabilmente menzionate come occasione di stupri delle protagoniste, preceduti o meno da più innocui convegni amorosi (vd. in ultimo Brown 1993, 196-198 e n. 29; Doblhofer 1994, 59s. [con bibl.]); qualche esempio si rintraccia già prima di Menandro (Antaya 1983, cit. *infra*), ma sembra che sia stato proprio Menandro a rendere topico il motivo, come del resto suggerisce Aelian., *Nat. an.* VII, 19. Si vedano *Cithar.* 92ss., e cfr. 19; *Epitr.* 471b ss.; *Ploc.*, fr. 298 Kassel-Austin (con Gell. II, 23, 15-18); *Sam.* 38ss.; *Synarist.*, fr. *337 (con Hermog., *De inv.* IV, 11 [pp. 200, 20 - 201, 11 Rabe]); inoltre *Inc. fab.*, fr. 1001, spec. 8s.; nella palliata Plaut., *Aul.* 35s.; 794s.; *Cist.* 89-95; 156-159; event. Caec. Stat., *Ploc.* 167 Ribbeck[3] = 163 Guardì: *Properatim in tenebris istuc confectum est opus*; *Titthe* 223 R.[3] = 219s. G.: *per mysteria hic / inhoneste gravidavit probro*. In Ter., *Hec.* 572-574; 822-832 si dice genericamente che la protagonista fu violentata di notte: ma sappiamo che il modello della commedia era l'*Hecyra* di Apollodoro di Caristo, che a sua volta si rifaceva agli *Epitrepontes* di Menandro, ove appunto lo stupro aveva luogo in una παννυχίς.

È certo questa la tradizione, di forte impronta teatrale, che il racconto di Anzia ed il suo sfondo erotico (n. 10) presuppongono. Il che poi è in linea con il c o s t a n t e abbinamento, in Senofonte Efesio, delle παννυχίδες con l'*eros* (I, 8, 1; III, 2, 3s.; V, 1, 5; per la topica associazione tra feste notturne e sesso cfr. Antaya

1983, 36-48 e note, anche con qualche esempio dalla vita reale; Puiggali 1986, 328 e n. 36).

[7] Le anime dei defunti di fresca data erano ritenute particolarmente suscettibili di interferire con i vivi, poiché più delle altre mantenevano legami con il mondo da poco lasciato. Testo-cardine è Plat., *Leg.* VIII, 865d-e (debitamente ricordato da Puiggali 1986, 323 n. 15): Λέγεται δὲ ὡς ὁ θανατωθεὶς ἄρα βιαίως... θυμοῦταί τε τῷ δράσαντι νεοθνὴς ὤν, κτλ. («Si dice che chi muore di morte violenta... appena deceduto ha una reazione violenta contro il suo omicida, etc.»; trad. Radice). Per il resto, cfr. *Introduzione*, § 1.1.

[8] Nonostante la genericità del pronome indefinito, non c'è dubbio che il «qualcuno» sia il fantasma dell'«uomo appena sepolto» menzionato subito prima; se poi quel «qualcuno» viene definito poco oltre «un uomo» (8: ἄνθρωπος ἦν κτλ.), ciò indicherà che lo spettro aveva sembianza umana (Rohde 1914³, 387 n. 1, con documentazione). Vano è dunque il tentativo di Hofman Peerlkamp 1818, 363 di identificare il «qualcuno» con un demone del genere designato da Psello come 'nemico della luce' (μισοφαές), capace fra l'altro di causare epilessia (*De oper. daem.* 11, 298-300 Gautier); né il generico richiamo dello studioso alla tradizione del πλήττειν da parte di 'eroi' (cfr. n. 16) comprova l'altra esegesi da lui sostenuta: «Si quis hominem hic non daemonem intelligendum censeat, ille tamen talem hominem intelligat, qui comitiali sive sacro illo morbo laborabat. Nam et hi circa sepulcra vagari solebant». Per contro, si noti che un vago τις connota un altro inequivocabile spettro in Phleg., *FGrHist* 257 F 40, 3, 1 (cit. premessa cap. V, n. 16).

[9] Si sfrutta evidentemente la credenza secondo cui lo spirito del defunto – e in particolare quello di un ἄωρος o un βιαιοθάνατος – dimorerebbe dentro o presso la tomba (Puiggali 1986, 324 sottilizza troppo): vd. ancora la premessa a questo cap., §§ 1s.; e qui appresso, n. 16. Un riscontro particolarmente significativo fra i tanti – anche per l'aria di finzione che condivide con il racconto di Anzia – offre Ps.-Quint., *D. min.* 369, 5: *visus est mihi emergere tumulo vir fortis*; inoltre almeno Sil. It. VIII, 642: *Gallorum visi bustis erumpere manes*; Sen., *Th.* 671s.: *errat antiquis vetus / emissa bustis turba.*

[10] Il dettato senofonteo è vago, ma è difficile negare un intento erotico all'assalto del fantasma: si può ben immaginarlo avvinghiato ad Anzia nel tentativo di usarle violenza, da perfetto 'mort amoureux' (cfr. premessa cap. III, spec. nn. 24s.; 28). Se si tiene conto che la cornice dell'evento è una παννυχίς – occasione sempre propizia ad amori e stupri, anche in Senofonte Efesio (n. 6) –, e che l'evento stesso ha appunto l'aria di «une expérience d'ordre sexuel», si può senz'altro trovare «piquant que Xénophon... prête un tel récit à une héroïne hantée par l'idée de pureté et désireuse, en la circonstance, d'échapper à la prostitution» (Puiggali 1986, 328). Parimenti, è certo curioso che tra i rimedi proposti dalla farmacopea per l'epilessia figurasse la *devirginatio* (Scribon. Larg., *Comp.* 18 Sconocchia; cfr. Crismani 1997, 60 n. 36, con ulteriori rinvii). Sulla valenza erotica dell'assalto dello spettro ad Anzia cfr. pure Weicker 1902, 4 n. 3; Eitrem 1929, 17 n.; Stramaglia 1991a, 85 e n. 72; Visintin 1992, 79 e n. 13.

[11] φοβερός è aggettivo riferito anche altrove a fantasmi *et sim.*: Puiggali 1984, 877 n. 6; 1986, 325 ricorda alcuni esempi illustri (Plut., *Brut.* 36, 6 = **V.a.1**; *Caes.* 69, 9; Luc., *Philops.* 31 = **I.a.3**; Paus. VI, 6, 11). Nel nostro contesto, lo stesso Puiggali 1986, 325 ipotizza plausibilmente che φοβερός alluda alla statura sovrumana – e perciò appunto spaventosa – dello spettro, che risulterebbe così confrontabile con la donna «terribile a vedersi, di grandezza sovrumana» (ὀφθῆναι φοβερά, τὸ μέγεθος ὑπὲρ ἄνθρωπον), che era apparsa in sogno al protagonista Abrocome in I, 12, 4. Il parallelo è tanto più significativo, se si considerano da un lato la nota ripetitività 'formulare' di Senofonte Efesio (O'Sullivan 1995, *passim*, e specificamente le pagine citt. n. 12), dall'altro la probabilità che il nostro spettro avesse non solo statura, ma anche v o c e superiore all'umano (n. 13). Sulla taglia sovrumana come caratteristica frequente di fantasmi, 'eroi', demoni e sim. cfr. *Introduzione*, § 1.4.2.

[12] Lett. «assai». Il *codex unicus* F (= Firenze, Bibl. Laur., Conv. soppr. 627; sec. XIII) reca l'insostenibile: πολλὴν, e gli editori da Locella in poi hanno tutti seguito Hemsterhuys nell'emendare in: πολλῷ (anche se gli apparati moderni attribuiscono la congettura a Cobet). Ma Hemsterhuys suggeriva per la precisione: «Lege πολὺ vel πολλῷ» (cfr. Locella 1796, 276); e nel riprendere questa osservazione in favore di πολὺ, O'Sullivan (1980, 202, e poi 1995, 43; 95 n. 53; 138; 186s.; assenso in Garzón Díaz 1986, 107) ha mostrato che Senofonte Efesio usa s e m p r e πολὺ davanti a comparativi (I, 1, 4; 5, 4; 10, 1 [*bis*]; III, 12, 3; IV, 6, 6; e cfr. II, 3, 1: πολὺ... ὑπελείπετο). Particolarmente notevole il raffronto con III, 12, 3 (non sfuggito a Hemsterhuys, cit.), ove l'autore presenta la perfida Cino come γυναῖκα ὀφθῆναι μιαράν, ἀκουσθῆναι πολὺ χείρω («donna turpe a vedersi, assai peggiore a sentirsi»). Soggiungerei che questo e gli altri riscontri interni diventano decisivi se si considera che, a fronte di un uso egualmente legittimo di πολὺ e πολλῷ dinanzi a comparativi nella grecità (Schwyzer-Debrunner 1950, 185; Blass-Debrunner-Rehkopf 1976[14]-82, § 246.1), i romanzieri adoperano t u t t i pressoché solo la prima forma. Se ho visto bene, πολὺ precede comparativi 4 volte in Caritone; 4 in Longo; 7 in Achille Tazio; 3 in Eliodoro; laddove πολλῷ con la medesima funzione figura unicamente in Heliod. VII, 5, 2.

[13] «Più terribile» alluderà certamente alla s o n o r i t à della voce del fantasma, che viene così ad inserirsi nella ristretta schiera degli spettri greco-latini dalla 'voce grossa' – a fronte di una costante presenza di tale caratteristica nei demoni cristiani. Cfr. Stramaglia 1995a, 207-213; *Introduzione*, § 1.4.4, *sub* (3).

[14] Gli avverbi τέλος e poi ἤδη lasciano pensare che dal momento dell'aggressione notturna fino all'allontanarsi dello spettro all'alba fosse trascorso un lasso di tempo piuttosto lungo: ma di ciò che sarebbe accaduto in questo periodo non vi è in realtà il minimo cenno. Puiggali 1986, 326s. rimarca bene il fenomeno, tuttavia erra nell'ascriverlo – sia pur dubbiosamente – a quell'epitomatore che secondo molti sarebbe intervenuto sul romanzo di Senofonte Efesio, dando all'opera la sua attuale fisionomia: l'ipotesi dell'epitome ha goduto lunga fortuna, ma è stata ora demolita in modo virtualmente definitivo da O'Sullivan 1995, 10s.; 99-144 (e cfr. Turasiewicz 1995). Nello specifico del nostro passo, occorre non dimenticare che il racconto di

Anzia è una menzogna abborracciata, inventata sul momento: la ragazza non aveva quindi né tempo né interesse a infarcire la sua storia di particolari che non servissero direttamente al suo intento 'doloso'.

[15] Sulle ore di apparizione e sparizione dei defunti nell'immaginario greco-latino cfr. *Introduzione*, § 1.5.

[16] Il racconto di Anzia conferma bene la labilità dei confini fra spettri, 'eroi', demoni e affini nell'antichità classica (*Introduzione*, § 1.2). Il fantasma del defunto è assimilato infatti a quelle anime di ἥρωες che, secondo un'antica credenza, si aggiravano di notte generalmente presso le proprie tombe, e con varie malattie colpivano – *stricto sensu* – gli incauti che capitassero loro a tiro. Che a simili 'assalti di eroi' venissero attribuite anche certe forme di epilessia è esplicitamente attestato da Hippocr., *Morb. sac.* 1, 38 Gr.: Οἷσι δὲ νυκτὸς δείματα παρίσταται... Ἑκάτης φασὶν εἶναι ἐπιβολὰς καὶ ἡρώων ἐφόδους («Per coloro [*sc.* fra gli epilettici] cui si manifestano terrori notturni... dicono che si tratti di attacchi di Ecate ed assalti di eroi»); analogamente Cael. Aurel., *Morb. chron.* I, 55; cfr. altresì Lyd., *De mens.* IV, 4 (p. 68, 20s. Wünsch; poi *Geopon.* XI, 2, 7): Οὐδὲ γὰρ ἱερὰ νόσος ἢ δαίμων βαρὺς ἐνοχλήσει τῷ τόπῳ ἐν ᾧ δάφνη ἐστίν («Né infatti il morbo sacro né un demone molesto infesteranno il luogo in cui vi sia dell'alloro»). Più in generale – e, si noti, quasi sempre con la specificazione dell'ora notturna dell'apparizione –, cfr. Aristoph., *Av.* 712; 1488-1493, e spec. 1490-1493: Εἰ γὰρ ἐντύχοι τις ἥρῳ / τῶν βροτῶν νύκτωρ Ὀρέστῃ, / γυμνὸς ἦν πληγεὶς ὑπ' αὐτοῦ / πάντα τἀπὶ δεξιά («Se infatti qualcuno dei mortali s'imbatteva di notte nell'eroe Oreste, ne usciva nudo, colpito da quello su tutto il lato destro», *sc.* con un'emiplegia); Id., *Heroes*, fr. *322 Kassel-Austin: gli Eroi del coro elencano una serie di malattie che infliggono ai disonesti (7ss.), non escluso il 'dare da matti' (10: μαίνεσθαι); Men., *Syneph.*, fr. 348 Kassel-Austin; Chamael. Heracl., *De ebriet.*, fr. 9 Wehrli[2], 14s. = *9 Giordano[2], 17s. (*ap.* Athen. XI, 461c): Χαλεποὺς γὰρ καὶ πλήκτας τοὺς ἥρωας νομίζουσι καὶ μᾶλλον νύκτωρ ἢ μεθ' ἡμέραν («Infatti ritengono gli eroi crudeli e rissosi e più di notte che di giorno» [trad. Giordano]); Luc., *Ocyp.* 105-109; Babr. 63; Hesych., K 4041 Latte; Phot., *Lex.*, s. v. κρείττονες (I, p. 350 Naber); *schol.* Aristoph., *Av.* 1490b (pp. 215s. Holwerda); etc. Il tutto rientra naturalmente nella più ampia concezione – trasmessasi anche al mondo cristiano – secondo cui le malattie sarebbero veicolate da entità demoniache, ovvero si configurerebbero come demoni esse stesse.

Per ulteriori ragguagli seleziono, nell'ambito di una vasta bibl., Wendland 1911b, 24s. (con paralleli cristiani al πλήττειν degli 'eroi'); Hopfner 1921, §§ 322; 341s.; Söder 1932, 85 n. 82 (ancora riscontri cristiani); Herter 1950-75, 56-58 (fondamentale sui 'Krankheitsdämonen' greco-latini); Thraede 1966, 49s.; 58s.; 70; 101 (demonismo e malattie); Nilsson 1967[3], 183s.; Vetta 1985, 76s.; Puiggali 1986, 326s.; Bauer 1987, 236-238 (parallelo con *Gen.* 32, 24-26: la lotta notturna di Giacobbe contro l'essere misterioso – un defunto? un angelo? Dio? –, che nel dipartirsi al mattino 'marchia' Giacobbe stesso con un male al femore); Henrichs 1991, 190 n. 63; 192s. (sul carattere buono/cattivo degli 'eroi', con ulteriore bibl.); Temkin 1991, 198-203 (*Supernatural Disease and Possession*, dal punto di vista dei medici); Visintin

1992, 81-85; Dunbar 1995, 692s.; Alpers 1996, 34s. (su un 'nuovo' frammento di romanzo).

[17] È noto che l'epilessia può manifestarsi con sintomatologie anche molto diverse fra loro: già Hippocr., *Morb. sac.* 1, 32-38 Gr. distingueva almeno 6 grandi categorie.

[18] «Le verbe κατέχομαι a un sens très fort, car il évoque une véritable 'possession'. Il équivaut à δαιμονῶ, δαιμονίζομαι» (Puiggali 1986, 327 n. 31). Lo stesso non sembra potersi dire invece per § 7: κατέχειν ἐπειρᾶτο; cfr. ancora n. 10 per il probabile sfondo erotico dell'espressione. Più in generale, sul vasto e discusso spettro semantico di κατέχω e corradicali (κάτοχος, κατοχή...) vd. la messa a punto di Kortekaas 1991, 76-79, con bibl. completa a p. 78 n. 20.

[19] Gli editori da Hercher (1858) a Papanikolaou hanno interpunto: χαλεπήνῃς· οὐ γὰρ ἐγὼ τούτων αἰτία. Δυνήσῃ γάρ με κτλ.; il testo qui presentato riflette invece l'interpunzione precedentemente vulgata. Quest'ultima mette debitamente in risalto che e n t r a m b e le giustificazioni addotte da Anzia con altrettanti γάρ (1: ella non ha colpa; 2: il lenone potrà rivenderla) dipendono dalla medesima premessa (il lenone non deve adirarsi), e che anzi la seconda giustificazione – quella economica – doveva assumere un'importanza particolare per il venale lenone (cfr. V, 5, 8). La punteggiatura delle edizioni più recenti oscura questa sequenza logica, e soprattutto rende poco congruo il secondo γάρ (che difatti Hercher 1858, LIX [*Adnotatio critica*] proponeva dubitativamente di emendare in δέ).

IV.4 Lollianus, *Phoenicica*, POxy 1368 (Pack² 2620)*

(reliquiae col. I) '...[1] ||νι ἐις[2] τὴν αὐτὴν θαψα[...[3] | μικρὸν ἀπὸ τῆς ὁδοῦ ἐκ[τρα|πείς· κεῖμαι δὴ ὑπὸ τῇ π[λα|τανίστῳ[4] ἐκείνῃ καὶ μετ' ἐ||μοῦ κόρη καλή, ἄμφω ἀνηρη||μένοι[5]'. Ὁ δὲ Γλαυκέτης[6] ἐκ|πλαγείς, ὥσπερ εἰκός, ἐφθέγ|ξατο μὲν οὐδὲν πρὸς ταῦ|τα, ἐπένευεν δὲ μόνον καὶ || ἅμ]α ἤλαυνεν· ὁ δὲ νεανί|σκος] ἠφανίσθη ἐπινεύσαν|τος[7]. Ὁ] δὲ Γλαυκέτης κατὰ κρά|τ]ος ἤλαυνεν καὶ ἅμα ἐπε|στρέφετο εἴ που αὖθις ἴδοι || ἐκεῖνον, ἀλλ' οὐκέτι ἔβλεπεν. | Ἀφικνεῖται οὖν νυκτὸς ἔτι | ε[ἰ]ς τὴν κώμην, καὶ ἦν πα|ρ' αὐτῇ ποταμός· τοῦτον δι|αβὰς ὁρᾷ τινα ἱπ-πόστα||σιν ἀνεῳγμένην καὶ ἐν | αὐτῇ στιβάδα εὐτελῆ καὶ | φαύλην. Καταδήσας οὖν | πρὸς τῇ φάτνῃ τὸν ἵππον, | βαλὼν αὐτὸς ἐπὶ τῆς στιβά||δ[ο]ς ἐπεχείρει καθεύδειν· | κἀν τούτῳ κάτεισι γυνὴ δι|ὰ κλί-μακος ἣ ἦν ἐξ ὑπερῴ|ου ἄ]γουσα κάτω εἰς τὴν ἱπ||[πόστασιν ...[8]

IV.4 Lolliano, *Storie fenicie*, POxy 1368 (Pack[2] 2620)*

(resti di col. I) '...[1] seppellir[mi?][3] nella[2] stessa [tomba?], deviando un po' dalla strada; io giaccio appunto sotto quel platano[4], e con me una bella ragazza – assassinati entrambi –[5]'. Glaucete[6], sbigottito – come ovvio –, non disse nulla a queste parole: annuì soltanto e continuò a cavalcare; quando ebbe annuito, il giovinetto scomparve[7]. Glaucete cavalcava a tutta forza, e nel contempo si girava, semmai scorgesse di nuovo il giovane da qualche parte: ma non lo vedeva più. Era ancora notte quando giunse al villaggio, presso il quale c'era un fiume; attraversatolo, vide una stalla aperta, e in essa un paglericcio semplice e alla buona. Legò dunque il cavallo alla greppia, si gettò egli stesso sul paglericcio e si apprestò a dormire; ma ecco una donna discendere da una scala che era lì, che dal solaio portava giù alla stalla...[8]

· Ed.: Stephens-Winkler 1995, 326.

Bibl.: Per le *Storie fenicie* di Lolliano, un romanzo databile al II d. C. (vd. *Introduzione*, §§ 2.3; 2.4.3), autore ed opera sono unicamente noti attraverso i frammenti di tre distinti papiri:
(1) PColon inv. 3328 (metà II d. C. [Cavallo 1996, 15; 34]), un codice papiraceo che ci ha conservato i resti più cospicui del romanzo, nonché due colofoni con l'indicazione del titolo e dell'autore;
(2) POxy 1368 (II-III d. C. [Cavallo 1996, 15; 34]);
(3) POxy ined. inv. 57/42(a) (III d. C.), che – come mi ha cortesemente comunicato A. Henrichs *per litteras* (8/11/1993) – appartiene «almost certainly to the *Phoinikika*, even though its hand is different from both the Cologne papyrus and from P. Oxy. 1368» (cenni al reperto già in Jones 1980, 243 n. 2; Winkler 1980, 155 n. 2; nulla però in Stephens-Winkler 1995).

Fondamentali sono oggi le edizioni, con traduzione e commento, di Stephens-Winkler 1995, 314-357 (senza i frammenti minori di PColon inv. 3328) e López Martínez 1998, 163-208; resta comunque imprescindibile l'*editio princeps* di Henrichs 1972, con ampio commentario e studio dell'opera; per il resto, panoramica critica esaustiva in Morgan 1998, 3363-3371. La pertinenza a Lolliano di POxy 1368 fu additata da M. D. Reeve *ap.* Henrichs 1970; per l'esegesi del frammento vd. spec. Henrichs 1972, 8-10; Stephens-Winkler 1995, 325-329; López Martínez 1998, 190-192 (testo); 196 (traduzione); 208 (commento); Morgan 1998, 3365; 3370; Stramaglia 1998, 32-36.

[1] Prima della parte qui riprodotta (col. II), POxy 1368 conserva solo resti insignificanti del margine destro della colonna precedente (col. I). Lolliano figura sul *verso* del papiro: il *recto* contiene un testo documentario.

La scena può ricostruirsi abbastanza agevolmente: mentre sta cavalcando di notte (II, 16), un certo Glaucete viene apostrofato per strada dallo spettro di un giovinetto, che lo prega di seppellire il suo cadavere insieme a quello di una «bella ragazza»; i due sono stati assassinati ed abbandonati sotto un platano (II, 3-5)... La frammentarietà del romanzo lollianeo pregiudica una più precisa collocazione dell'episodio entro la struttura dell'opera. Un tenue, possibile punto di riferimento era stato additato in PColon inv. 3328, fr. A 2 *recto*, 11-13, ove Glaucete viene incaricato da una certa Perside di farsi latore di una somma di denaro; ma lo stesso Henrichs (1970, 43; 1972, 10) si mostrava assai scettico nel prospettare l'ipotesi, che è resa ancor meno persuasiva dalla più puntuale ricostruzione della scena del fr. A 2 *recto* offerta adesso da Prauscello 1998. Un eventuale confronto è altresì istituibile (Winkler 1980, 174 n. 89; Stephens-Winkler 1995, 328), per la presenza di giovani assassinati e lasciati insepolti, con PColon inv. 3328, fr. B 1 *recto* e *verso*: una banda di briganti sacrifica un bambino e se ne ciba, e poi si libera di un certo numero di cadaveri, fra i quali c'è anche quello di una ragazza (fr. B 1 *verso*, 23-26). Per Morgan 1998, 3370 il fantasma apparso a Glaucete potrebbe appunto essere quello del bambino ucciso, che riemergerebbe poi come narratore *post mortem* nel fr. A 2 *recto*; in alternativa, lo spettro del nostro frammento non sarebbe tale, ma piuttosto

uno dei banditi travestiti da fantasmi che figurano nel fr. B 1 *verso*, 23-31 (vd. *Introduzione*, n. 107; *infra*, n. 6). È chiaro, però, che si tratta in buona misura di speculazioni; i soli elementi 'sicuri' per contestualizzare POxy 1368 paiono i seguenti:
(1) Glaucete ha un motivo molto serio per il suo viaggio notturno: nell'antichità si viaggiava di notte solo in casi di assoluta necessità, e proprio la narrativa ne offre chiare riprove (Apul., *Met.* I, 15, 1-3; VIII, 30, 1; ma cfr. soprattutto Cic., *Pro Rosc. Am.* 34, 97, con le osservazioni di Hijmans *et al.* 1985, 264);
(2) il «villaggio» in II, 17 rappresenta la meta, o quanto meno una tappa p r e o r d i n a t a , del viaggio di Glaucete: non saprei spiegare altrimenti l'articolo determinativo: τ ὴ ν κώμην.

Su altro versante, la scena che ci si presenta sembra quasi la drammatizzazione di una forma di mania acuta descritta da Hippocr., *Aff. int.* 48 (VII, p. 286 Littré): «Questa malattia colpisce soprattutto in viaggio, quando si stia percorrendo magari una strada solitaria e si venga atterriti da un'apparizione» (Αὕτη ἡ νοῦσος προσπίπτει μάλιστα ἐν ἀλλοδημίῃ, καὶ ἤν κου ἐρήμην ὁδὸν βαδίζῃ καὶ ὁ φόβος αὐτὸν λάβῃ ἐκ φάσματος). Per fantasmi apparsi per strada, Kerényi 1927, 34 n. 39 ricordava Ov., *Fast.* II, 504: *Romulus in media visus adesse via* (ove pure lo spettro, dopo aver dato le sue prescrizioni, svanisce [v. 509]; vd. inoltre Liv. I, 16, 5-8; Plut., *Rom.* 28, 1-3); Sen., *Apoc.* 1, 2: *Velit nolit, necesse est illi omnia videre quae in caelo aguntur: Appiae viae curator est, qua scis et Divum Augustum et Tiberium Caesarem ad deos isse*; ma cfr. già Hdt. IV, 14 e relative riprese, su Aristea di Proconneso apparso a dei viaggiatori sulla via di Crotone.

Una significativa difformità rispetto ai romanzi 'canonici' emerge dalla tecnica narrativa del nostro frammento. Siamo con ogni probabilità al livello diegetico principale delle *Storie fenicie*, e la narrazione appare condotta in 3ª persona: ma che un tessuto narrativo così concepito debba registrare, nello svolgersi degli eventi, la 'tranquilla' entrata in scena di uno spettro, rappresenta pressoché un *unicum* nel romanzo greco-latino. I romanzieri infatti, allorché introducono 'ghost stories' e affini nelle loro trame, ricorrono di norma a procedimenti diegetici ('racconto nel racconto'; sogni...) che consentono loro di non compromettersi troppo con simile materiale 'basso'. Vd. diffusamente Stramaglia 1998, 32-36; *Introduzione*, §§ 2.1.3; 2.3 e n. 251; 2.5 n. 366; e già Anderson 1982, 143s. n. 72; West 1983, 56 n. 7.

[2] νι ̣ε ̣ὶς Stephens-Winkler, che è in effetti l'articolazione più verosimile; vi sono però a rigore anche ulteriori possibilità, *e. g.* ἀ||νι ̣ε ̣ὶς, ἀ||νι ̣ε ̣ῖς o forme analoghe di altri composti di ἵημι.

[3] Forse: θάψα[ί με? È infatti assai probabile (cfr. già n. 1) che lo spettro stia chiedendo a Glaucete di seppellire s e s t e s s o con la «bella ragazza» di II, 5, nella medesima tomba (τὴν αὐτὴν, *sc.* ταφὴν o sim.: vd. Henrichs 1972, 8 n. 3; e, per la sepoltura comune, la nota qui di seguito).

[4] Una menzione particolarmente appropriata in questo lugubre contesto: l'immaginario greco-latino associava infatti il platano con la morte (vd. ora Borghini 1991 e 1996). Notevole in specie il confronto con Apul., *Met.* I, 18, 8, ove un platano è parte integrante (Borghini 1991) di un altro racconto con un viaggio, un 'morto

vivente' e la sua sepoltura: cfr. in dettaglio Jones 1980, 251s.; e anche Stephens 1996, 671; López Martínez 1998, 208 n. 137.

Su altro versante, se – come tutto lascia pensare – in Lolliano i due giovani uccisi sono due innamorati, vale la pena ricordare almeno Piramo e Tisbe che muoiono e giacciono insieme sotto l'albero del sicomoro (*Met.* IV, 158-161; per il motivo della sepoltura comune di amanti vd. Bömer 1976a, 66s.; Cristóbal López 1976, 345s.; e anche Ruiz de Elvira 1973, 37s.; 41-44).

[5] Dunque lo spettro apparso a Glaucete risponde a tutte le tre principali condizioni che rendevano un defunto un potenziale 'revenant' (*Introduzione*, § 1.1): è ἄωρος in quanto perito ancora «giovinetto» (II, 10s.); è βιαιοθάνατος in quanto morto assassinato (II, 5s.); è ἄταφος in quanto appunto privo – e anzi bisognoso – di sepoltura (II, 1-5; cfr. n. 3). Le medesime considerazioni sono virtualmente estensibili alla sfortunata compagna del giovane fantasma.

Quanto al motivo della coppia di giovani – con ogni probabilità due innamorati, come si è detto (n. 4) – assassinati, lasciati insepolti e divenuti fantasmi, cfr. Iambl., *Bab.* 4 (p. 16, 1-6): «Rodane e Sinonide giacciono nella notte (apparentemente) morti presso la strada come la coppia del frammento di Glaucete» (Dostálová 1991, 61); 5 (p. 18, 14-18 Habrich): Rodane e Sinonide si spacciano per «fantasmi delle vittime del brigante» antropofago che li aveva presi prigionieri (vd. già Garin 1920, 181s. n. 2); altri paralleli più lati (spec. Antonio Diogene, cit. **III.1a**, n. 9) in Kerényi 1927, 34. (Tenui) consonanze con un racconto dalle *Mille e una notte*, in cui una richiesta di sepoltura da parte di una coppia nasconde un inganno, sono state indicate da Anderson 1984, 154. Tutti questi riscontri sono storie di f a l s i fantasmi: e ciò, unito alla considerazione che «*bona fide* spectres play little part» nei romanzi greci conservati (West 1983, 56), ha fatto ripetutamente sospettare che una qualche messinscena si celi anche dietro il frammento di Glaucete (Anderson 1982, 143s. n. 72 – e cfr. 1984, 154 –; Holzberg 1986-95, 56; Morgan 1998, 3370). Come tuttavia i ritrovamenti papiracei hanno mostrato, il fantastico soprannaturale giocava un ruolo di significativa ampiezza in romanzi oggi perduti, e Lolliano è emblematico di questo 'trend': cfr. *Introduzione*, § 2.3; e anche *supra*, n. 1, per l'originalità proprio di POxy 1368 a livello di tecnica narrativa.

[6] Il personaggio compare più volte nei frammenti di Lolliano (incluso il papiro inedito di cui in n. 1, come mi informa ancora A. Henrichs), ma qualche indicazione si evince solo da PColon inv. 3328, fr. A 2 *recto*, 11-13, che lascia se non altro arguire che Glaucete svolgeva funzioni di subordinato. Cfr. anche Henrichs 1972, 110; Prauscello 1998.

[7] Lo spettro svanisce dopo aver ricevuto un cenno di assenso alla sua richiesta di sepoltura (ἐπινεύω non si spiega diversamente, alla luce della contestualizzazione in nn. 1; 3): vale a dire, dopo aver soddisfatto lo scopo per il quale era apparso. Sparizioni conclusive di questo genere sono ben note alla 'ghost story' greco-latina: per le loro analogie funzionali con il racconto di Glaucete, ricorderei quelle in Hdt. IV, 15, 3 (Aristea di Proconneso); Plin., *Epist.* VII, 27, 10 = **I.a.2**; Phleg., *Mir.* 2, 10 = **V.a.2a**; Philostr., *V. Apoll.* IV, 16 (lo spettro di Achille scompare al termine del

lungo dialogo con Apollonio); ed eventualmente il frammento di romanzo POxy 416 (Pack[2] 168), 22 (una misteriosa apparizione punitiva; vd. Stramaglia 1998, 47 e n. 77); cfr. inoltre n. 1. Più in generale, su sparizioni e invisibilità di fantasmi *et sim.* rinvio a Pease 1942, 6s.; Lacroix 1988; vd. altresì **IV.2**, n. 5 per le numerose attestazioni di anime che parlano e poi si dissolvono di fronte a tentativi di abbraccio.

[8] Qui il frammento s'interrompe, né le reliquie di Lolliano oggi possedute informano in alcun modo sulla conclusione della scena. Soprattutto, dispiace non poter sapere se la donna apparsa a Glaucete nel granaio fosse proprio tale, o non piuttosto un altro fantasma. In quest'ultimo caso, non può non tornare alla mente la misteriosa donna che si presenta nel mulino del mugnaio, e che si rivela poi uno spettro maligno, in Apul., *Met.* IX, 30, 3ss. (cfr. Stramaglia 1990b, 23 n. 24). Se invece si vuol pensare a una donna in carne ed ossa, un possibile candidato (Stephens-Winkler 1995, 329) è quella Perside che figura più volte in connessione con Glaucete in PColon inv. 3328 (uno dei passi è in n. 1).

Capitolo V

FANTASMI DI GUERRA

1. Il mondo della guerra e la sfera del soprannaturale trovano ampi spazi di convergenza nella civiltà greco-latina: e in questo ventaglio di rapporti, le apparizioni di soldati-'revenants', eserciti-fantasma *et similia* rappresentano un settore rilevante e diversificato.

Un problema di fondo è la natura stessa dei soggetti delle apparizioni. Le fonti antiche includono talora i caduti in guerra fra gli ἄωροι e βιαιοθάνατοι[1], e ciò ha spesso indotto a considerare senz'altro quei caduti come una parte della più vasta schiera dei morti infelici, potenziali 'malfaisants'[2]. Come risolvere però il contrasto fra la credenza che una morte violenta e prematura – come appunto quella in guerra – avesse dure conseguenze ultraterrene, e l'antico principio per cui la morte in battaglia è nobile e ambita? L'immaginario greco-latino si rivela più duttile di certe ricostruzioni moderne[3]. È vero infatti che i caduti in battaglia erano βιαιοθάνατοι, e la loro morte veniva avvertita come anteriore al fato legittimo ad essi spettante, sì da renderli ἄωροι[4]: tuttavia la lingua ricorreva spesso, per la morte in guerra, a una serie

[1] Oltre a Luc., *Catapl.* 5s.; Damasc., *In Plat. Phaed.* II, 149 Westerink (ridimensionati da Nock 1950-86², 715s.), cfr. soprattutto la trattatistica astrologica: Vett. Val. II, 41, 30 e 33 Pingree; Ptol., *Tetr.* IV, 9, 12; Firm. Mat., *Math.* III, 4, 23; Bara 1990, 835.

[2] Vd. *i. a.* Hopfner 1921, §§ 344-347; Jobbé-Duval 1924, 82-84; Preisendanz 1935, 2255; Deonna 1955, 236; Moke 1975, 159.

[3] Come hanno ammonito Cumont 1949, 308; 332-334 (a tutt'oggi la discussione più ricca ed equilibrata); e Nock 1950-86², 713-716 (innovativo nel vaglio delle fonti, seppur talora eccessivo). Cfr. inoltre, in rapporto a Virgilio, le riflessioni di Carugno 1953, 63s.

[4] Sull'argomento portarono chiarimenti decisivi le ricerche di E. Norden (confluite in Norden 1957⁴, 11-13; 259) e W. Schulze (Schulze 1912-66², fra 136-143); più in generale vd. *Introduzione*, § 1.1.

di designazioni eufemistiche volte a distinguerla dagli altri tipi di morte violenta[5]; e la consapevolezza che i soldati periti in uno scontro leale morivano di una morte decorosa trova chiara eco nelle escatologie stesse degli antichi. Tipico l'oltretomba virgiliano: i *bello clari* sono bensì confinati alle s o g l i e dell'Ade, ma insieme ad altre categorie di *insontes* (*Aen.* VI, 477ss.); e quelli che combatterono per la patria figurano poi nei Campi Elisi[6], con eloquente contraddizione. Quanto alle apparizioni di eserciti e soldati sulla terra, non di rado esse sono ben altro che mere 'infestazioni' di anime in pena, come si vedrà più avanti (§ 2).

Generalizzare anche in senso positivo sarebbe comunque errato: se rimasti senza sepoltura[7], assassinati proditoriamente[8], uccisi per errore[9], o magari 'traditi' (*post mortem*!) dalla moglie[10], i

[5] Vd. da ultimo Uría Varela 1997, 235-239, sull'esempio principalmente del latino.

[6] *Aen.* VI, 660: *Hic manus ob patriam pugnando vulnera passi.*

[7] Lucan. VI, 712ss. (cfr. **V.b.1**, n. 6), e già 633-636; Heliod. VI, 14s. (necromanzia su un soldato da poco morto in battaglia); ma vd. anche Sil. It. V, 127-129: il console Flaminio afferma di non poter rinviare la battaglia sul Trasimeno perché *'Umbrarum me noctibus atris / agmina circumstant, Trebiae qui gurgite quique / Eridani volvuntur aquis, inhumata iuventus'*.

In un gruppo di *defixiones* cipriote del III d. C. si invocano *i. a.* dei πολυάνδριοι (vd. *DT*, Indices, 465), che Wünsch (*DTA*, XXI) volle identificare con spiriti di s o l d a t i interrati in sepolture comuni sul tipo dei πολυάνδρια dei maratonomachi (cfr. **V.c.1** e n. 2). Le lamine in questione non offrono però indizi di sorta, ed il riferimento potrebbe attagliarsi egualmente bene a gladiatori o a condannati a morte (Preisendanz 1935, 2256).

[8] Cfr. **V.b.1**, n. 10; e anche (Cumont 1949, 332 n. 4) Ioh. Malal. XI, 272: dopo che gli Antiocheni hanno annientato a tradimento la guarnigione persiana, Traiano prescrive loro di cremare i corpi degli uccisi e gettarne i resti lontano dalla città, e di purificare la città stessa «per scacciare gli spiriti malvagi dei Persiani massacrati» (πρὸς τὸ ἀποδιωχθῆναι τὰ πνεύματα τὰ ἄδικα τῶν σφαγέντων Περσῶν).

[9] Val. Fl. III, 362ss.: per pacificare le anime irrequiete delle vittime di una battaglia fra schiere amiche, sorta per tragico errore, si rende necessaria una cerimonia purificatoria. Ancora fondamentale Boyancé 1935-72; vd. inoltre Nock 1950-86², 713s. n. 21.

[10] Philostr., *V. Apoll.* III, 38 (vd. premessa cap. III, n. 24).

soldati defunti assumevano più spiccate caratteristiche di inquietudine e malevolenza, e come tali potevano divenire preda di maghi e fattucchiere per i loro incantesimi[11], o magari necessitare di riti pacificatorî[12].

2. Come per la n a t u r a, così anche per le t i p o l o g i e degli spettri bellici occorrono alcune precisazioni. Senza scendere in classificazioni troppo minute – che peraltro l'antichità forse conobbe[13] –, pare insieme lecita e proficua una distinzione fra apparizioni verificatesi prima (a), durante (b) e dopo (c) una battaglia o un conflitto[14].

(a) Un caso liminare è quello di singoli spettri che preannunciano guerre o battaglie cruciali (**V.a.1-2**[15]), tentano magari di evitarle (**V.a.2a-b**), ovvero recano prescrizioni da attuare prima dello scontro[16]. Tutti esempi di quelle 'ingerenze politiche' che i

[11] *Supra*, n. 7. Da aggiungere che gli ἥρωες invocati in *PGM*² IV, 1390ss. difficilmente saranno «heroes who have died in war» (Moke 1975, 159), ma piuttosto 'Massenkämpfer' in giochi gladiatorî, come il contesto suggerisce con forza (Hopfner 1921, § 251, poi *opinio communis*).

[12] *Supra*, n. 9.

[13] Cfr. **V.c.3**, n. 1.

[14] La mancanza di queste o altre distinzioni rende piuttosto confuse le trattazioni correnti sugli eserciti-fantasma nel mondo classico. Al riguardo si vedano comunque, oltre ai contributi citt. nn. 2-4 (e 22), Collison-Morley 1912, 24-32; Mengis 1930-1; Meisen 1935, 19-24; Grau 1966, 64s.; Nilsson 1967³, 182s. n. 7; Winkler 1980, 159 n. 13; Caillois 1988, 71; Schmitt 1994-5, 136-138.

[15] E cfr. i *manes* di Silla che prendono a vaticinare nel Campo Marzio, in un notevole elenco di prodigi pre-bellici (Lucan. I, 580s.).

[16] Phleg., *FGrHist* 257 F 40, 3, 1 (dal Περὶ ἑορτῶν, con ogni probabilità) = Zosim., *Hist. nov.* II, 3, 1s.: Ῥωμαίοις καὶ Ἀλβανοῖς πόλεμος ἦν. Ὄντων δὲ ἀμφοτέρων ἐν ὅπλοις ἐπεφάνη τις (cfr. **IV.3**, n. 8) τερατώδης τὴν ὄψιν, ἠμφιεσμένος δέρματι μέλανι, καὶ βοῶν ὡς Ἅιδης καὶ Περσεφόνη πρὶν εἰς χεῖρας ἐλθεῖν θυσίαν ὑπὸ γῆν αὐτοῖς ποιῆσαι προσέταξαν. Καὶ ταῦτα εἰπὼν (così Paschoud 1971: ποιῶν Jacoby; entrambi gli apparati tacciono) ἀφανὴς γίνεται («Romani ed Albani erano in guerra. Allorché ambo le parti erano in armi, ecco apparire un tale di aspetto portentoso, vestito di una pelle nera, che riferì gridando che Ade e Persefone avevano prescritto di offrire loro un sacrificio sotto terra, prima di venire alle mani. E detto ciò, scomparve»).

morti esercitavano talora sulle cose dei vivi, tornando temporaneamente dall'aldilà: un motivo che ha i suoi esempi più grandiosi nel teatro ateniese (i *Persiani* di Eschilo[17], i *Demi* di Eupoli[18]...), ma che non manca di informare altre 'ghost stories' qui raccolte[19].

Più tipicamente, le fonti abbondano di eserciti-fantasma visti e/o uditi, in terra o in cielo, nell'imminenza di guerre o battaglie o di altri eventi di grande peso. Ne è particolarmente ricca la tradizione romana, che annoverava simili fenomeni tra i *prodigia*[20]. In quanto tali, però, essi venivano raccolti e segnalati per la loro intrinseca 'ominosità', piuttosto che discussi analiticamente[21]; non ci si soffermava quindi sulla n a t u r a di quelle schiere spettrali, anche se i contesti lasciano pensare di solito ad ombre di defunti.

[17] Cfr. spec. 790-842, ove lo spettro evocato di Dario consiglia il Coro su come il popolo persiano possa volgere al meglio la sorte dopo gli eventi di Salamina (788s.: Πῶς ἂν ἐκ τούτων ἔτι / πράσσοιμεν ὡς ἄριστα Περσικὸς λεώς;).

[18] Frr. 99-146 Kassel-Austin. La commedia, rappresentata nel 412, metteva in scena il ritorno dall'aldilà di Solone, Milziade, Aristide e Pericle, venuti a consigliare e rampognare i governanti inetti e corrotti dell'Atene del presente.

[19] Per la matrice eminentemente politica delle apparizioni in **V.a.1-2** e **V.b.1-2**, cfr. risp. (di volta in volta con ulteriore documentazione e bibl.): **V.a.1**, nn. 1; 13; **V.a.2a**, nn. 36; 48; **V.b.1**, n. 10; **V.b.2**, nn. 1 e *passim*; inoltre **V.b.1**, n. 8 (Aristea di Proconneso). Aggiungo solo due testi di particolare rilievo: il racconto su Rufo di Filippi cit. **III.1a**, n. 4; e la godibile parodia del motivo in Luc., *Catapl.* 8s. (il tiranno vorrebbe essere rimandato sulla terra per terminare il proprio palazzo, sistemare le ricchezze lasciate nascoste, sottomettere Pisidi e Lidi e farsi erigere un monumento colossale con tanto di iscrizione: tutto in un giorno solo!). Vd. anche Welwei 1991, 54s.

[20] Oltre a **V.c.2**, cfr. i passi in **V.c.1**, nn. 5s.; **V.c.2**, n. 2; **V.c.3**, n. 19; in più Liv. XXIV, 10, 11s. (*Quin Romae quoque in ipsa urbe... adfirmantes quidam legiones se armatas in Ianiculo videre concitaverunt civitatem ad arma, cum qui in Ianiculo essent negarent quemquam ibi praeter adsuetos collis eius cultores adparuisse* [214 a. C.]); e, per le fonti non storiografiche, la documentazione in Berger 1980, 1456s. Poca la bibl. utile; cfr. comunque i lavori citt. nn. 2-4 e 14, aggiungendo Lembert 1905, 11s.

[21] Su questi aspetti dell'atteggiamento romano verso i prodigi cfr. **V.a.2a**, n. 17.

(b) Epifanie di dèi ed eroi accompagnano un po' tutti i principali teatri bellici del mondo antico, ed una vera e propria letteratura su ἐπιφάνειαι di questo tipo fiorisce in età ellenistica, con una vasta documentazione in larga parte epigrafica[22]. Ma appunto, si tratta di epifanie di entità sovrumane, non di apparizioni di (soldati) defunti, e come tali esse assumono un ruolo marginale in questa sede[23].

(c) Il momento 'clou' per apparizioni e ritorni dall'aldilà in contesto bellico sono i postumi di una battaglia. È allora che gli spettri dei caduti possono mostrarsi ai vivi[24], rianimare temporaneamente i propri cadaveri per proferire vaticini[25], o magari con-

[22] Una sistemazione diacronica del motivo di base ha dato Speyer 1980-9; le copiose attestazioni letterarie ed epigrafiche sono state gradualmente raccolte e discusse da Schwenn 1920-1, 309-312; Weniger 1923-4, 49-56; Pfister 1924, 293s.; Roussel 1931; Robert 1937, 459-465; Launey 1950, II, 897-901 + XVIII; Pritchett 1979, 11-46 (oggi fondamentale); Garbrah 1986; altro in Speyer 1980-9, 269 n. 1; **V.c.3**, n. 16. Su un caso per più versi esemplare (l'attacco celtico a Delfi del 279 a. C.), cfr. ultimamente Bearzot 1989; e anche **V.b.2**, n. 22; **V.c.1**, n. 6. Per il ruolo delle sillogi di epifanie nel percorso evolutivo della 'ghost story' antica vd. infine *Introduzione*, § 2.1.1.

[23] Un'eccezione solo apparente è *e. g.* Val. Max. I, 8, 8: ivi Cesare apparso a Filippi nell'atto di spronare il cavallo contro Cassio è presentato espressamente e ripetutamente come *deus*.

[24] Cfr. Heliod. I, 3, 1: a dei neri figuri (in realtà predoni egiziani), apparsi improvvisamente su un campo di battaglia ingombro di cadaveri, l'eroina Cariclea così si rivolge: «'Se siete i fantasmi di quelli che qui giacciono, etc.'» ('Εἰ μὲν εἴδωλα τῶν κειμένων ἐστέ, κτλ.'). Ricollegava giustamente il passo alle credenze sugli eserciti-fantasma Kerényi 1927, 26s.

[25] Cfr. **V.b.1-2** e *supra*, n. 7. Al di là delle cospicue differenze sostanziali, il grande modello nella descrizione di reviviscenze di caduti in battaglia è notoriamente «la storia... di un uomo forte, l'armeno Er, di stirpe panfila. Un tempo egli, morto in guerra, fu raccolto intatto mentre, dieci giorni dopo, si raccoglievano i cadaveri ormai decomposti. Riportato a casa, mentre stava per essere seppellito, al dodicesimo giorno, ed era già disteso sul rogo, tornò in vita, e tornato in vita prese a raccontare ciò che aveva visto nell'aldilà» (Plat., *Resp.* X, 614b, 2-8: ἀπόλογον... ἀλκίμου μὲν ἀνδρός, Ἠρὸς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου· ὅς ποτε ἐν πολέμῳ τελευτήσας, ἀναιρεθέντων δεκαταίων τῶν νεκρῶν ἤδη διεφθαρμένων, ὑγιὴς μὲν ἀνῃρέθη, κομισθεὶς δ' οἴκαδε μέλλων θάπτεσθαι δωδεκαταῖος ἐπὶ τῇ πυρᾷ κείμενος

tinuare a combattere fra loro, nei modi più disparati: per pochi giorni o per secoli; ad intervalli regolari o irregolari e in qualunque ora del giorno o della notte; facendo fracasso o nel massimo silenzio...[26]. Come si è accennato, non bisogna equiparare *a priori* queste manifestazioni alle usuali infestazioni di anime inquiete: è vero ad es. che un 'revenant' come il cesariano Gabieno (**V.b.1**) sembra mosso da un desiderio di vendetta che è tipico dei βιαιοθάνατοι[27]; ma è altrettanto vero che le apparizioni dei maratonomachi (**V.c.1**), onorati dalla *polis* con un culto eroico, sono circonfuse da un'aura sacrale[28]; e più tardi, l'insistenza sulla *virtus* ultraterrena dei combattenti si coglie bene nel lungo catalogo di Damascio (**V.c.3**[29]).

Bisogna poi considerare le intersezioni fra queste ed altre celebri credenze. Da tempo si sono messi in luce i nessi fra gli eserciti spettrali e le schiere di defunti che accompagnerebbero Ecate(/Diana) nel suo selvaggio imperversare: una tradizione greco-latina notoriamente perpetuatasi nel folclore nordico, nelle saghe sull'Esercito furente ed il Cacciatore selvaggio[30]. Per gli eserciti-fantasma apparsi a mezzogiorno è stata altresì chiamata in causa la categoria dei 'demoni meridiani'[31], anch'essa destina-

ἀνεβίω, ἀναβιοὺς δ' ἔλεγεν ἃ ἐκεῖ ἴδοι). Cfr. **V.b.1**, nn. 1 e 5; e, per fonti e fortuna del mito di Er, sinteticamente Halliwell 1988, 169s.

[26] Rinvio senz'altro a **V.c.1**; **V.c.3**, con le relative note di commento.

[27] Cfr. **V.b.1**, n. 10.

[28] Vd. spec. Cumont 1949, 332; e ancor più Nock 1950-86², 713: «if the dead of Marathon were thought to join in ghostly battle at night [**V.c.1**], there was no idea that they were underprivileged or malevolent; on the contrary, they were heroized».

[29] Tipica la presentazione della prima battaglia, fra Romani e Unni; ma cfr. anche il modo in cui vengono introdotte le successive apparizioni belliche: «fanno tutto quello che i vivi fanno in guerra, e in nulla da meno» (p. 92, 11s. Zintzen).

[30] Mott. E 501.+ (*The Wild Hunt*); F 252.3 (*Fairy army*); F 403.2.3.7 Th. (*Army of spirits and ghosts*); ed altri affini. A tutt'oggi imprescindibile è la vasta raccolta di testi in Meisen 1935. Per i rapporti fra queste credenze e la schiera di ἄωροι e βιαιοθάνατοι che accompagnerebbe Ecate(/Diana), cfr. *Introduzione*, § 1.5.

[31] Cfr. **V.c.3**. n. 23.

ta a una sopravvivenza spesso correlata a 'Cacce selvagge' e simili[32]. Queste interazioni sincroniche e diacroniche sono innegabili, ed è indispensabile tenerne conto nel ricostruire la rete di credenze, tradizioni e schemi di pensiero che i racconti antichi su apparizioni belliche presuppongono[33].

3. Al di là dei racconti in sé, citerei in breve almeno due prove dell'autocoscienza che gli antichi dimostrano di aver posseduto nel campo dei 'fantasmi di guerra'.

La prima sono i travestimenti spettrali adoperati come stratagemmi bellici per sorprendere e atterrire il nemico, in attacchi perlopiù notturni: un modo di sfruttare quei terrori irragionevoli che facilmente si diffondono fra soldati sotto tensione, e che hanno nel 'timor panico' la loro più tipica manifestazione; ma anche, una riprova che la paura di eserciti-fantasma ed altre schiere soprannaturali era ben diffusa fra popolazioni così greche come latine e germaniche[34].

Di tutt'altro genere, ma non meno illuminante, è una lunga discussione di s. Agostino sugli eserciti spettrali. Un testo tanto più notevole, in quanto prende le mosse da una storia a noi nota (**V.c.2**), e ci mostra così da un lato in che modo i pagani avessero interpretato quell'evento (premonizione di guerre civili), dall'altro come quello stesso evento si trasformasse, nell'ottica cri-

[32] Sul mezzogiorno come ora di apparizione degli spettri, e su 'demoni meridiani' e affini, cfr. *Introduzione*, § 1.5.

[33] Un buon esempio è Boyancé 1935-72, 342s., che riconnette giustamente i fantasmi bellici in Val. Fl. III, 452s. (*Vos ego nec Graias unquam contendere ad urbes / nec triviis ululare velim*) alle credenze su Ecate e ne trae le dovute inferenze esegetiche.

[34] Cfr. Hdt. VIII, 27 (e poi Paus. X, 1, 11; Polyaen. VI, 18, 1); Liv. IV, 33, 1s. (e poi Frontin., *Strat.* II, 4, 19; Flor. I, 6, 7); Liv. VII, 17, 3-5 (e poi Frontin., *Strat.* II, 4, 18); Tac., *Germ.* 43, 5; *Ann.* XIV, 30; Cass. Dio XLII, 11, 1-4. Discutono le fonti e compendiano la bibl. precedente Pritchett 1979, 44-46; Winkler 1980, 164s.; Goegebeur 1982, 54-67 e *passim*. Sul 'timor panico' basti Speyer 1980-9, 274 n. 25; 287.

stiana, in una battaglia di *noxii daemones* ansiosi di sospingere gli uomini alla guerra attraverso il loro esempio[35]. Nulla di nuovo, come interpretazione generale: i fantasmi irrequieti sono divenuti come al solito dei demoni, che qui 'tentano' i mortali allettandoli alla guerra; ma difficilmente si sarebbe potuto desiderare un testo-campione più circostanziato, per valutare gli esiti di quei lunghi processi evolutivi del soprannaturale pagano sui quali si è tante volte insistito[36].

[35] Cfr. **V.c.2**, n. 1; da tenere inoltre presenti testi agiografici come Athanas., *V. Ant.* 23, 3 (i demoni ingannatori possono fra l'altro assumere la sembianza fallace di «una moltitudine di soldati» [πλῆθος στρατιωτῶν]); Hieron., *V. Hilarion.* 3, 7 (fra le manifestazioni foniche prodotte da entità demoniache vi è anche il *murmur exercitus*).

[36] *Introduzione*, § 1.2 e *passim* nel volume.

a. Profezie d'oltretomba

V.a.1 Plutarchus, *Brutus* 36, 1 - 37, 1*

[36, 1] Ἐπεὶ δὲ διαβαίνειν ἐξ Ἀσίας ἔμελλον[1], λέγεται τῷ Βρούτῳ[2] μέγα σημεῖον γενέσθαι. [2] Φύσει μὲν γὰρ ἦν ἐπεγρήγορος ὁ ἀνήρ[3], καὶ τὸν ὕπνον εἰς ὀλίγου χρόνου μόριον ἀσκήσει καὶ σωφροσύνῃ συνῆγεν, ἡμέρας μὲν οὐδέποτε κοιμώμενος, νύκτωρ δὲ τοσοῦτον ὅσον οὔτε τι πράττειν οὔτε τῳ διαλέγεσθαι, πάντων ἀναπαυομένων, παρεῖχε. [3] Τότε δὲ τοῦ πολέμου συνεστῶτος, ἐν χερσὶν ἔχων τὰς ὑπὲρ τῶν ὅλων πράξεις καὶ τεταμένος τῇ φροντίδι πρὸς τὸ μέλλον[4], ὁπηνίκα πρῶτον ἀφ' ἑσπέρας ἐπινυστάξειε τοῖς σιτίοις, ἤδη τὸ λοιπὸν ἐχρῆτο τῇ νυκτὶ πρὸς τὰ κατεπείγοντα τῶν πραγμάτων. [4] Εἰ δὲ συνέλοι καὶ κατοικονομήσειε τὴν περὶ ταῦτα χρείαν, ἀνεγίνωσκε βιβλίον μέχρι τρίτης φυλακῆς[5], καθ' ἣν εἰώθεσαν ἑκατόνταρχοι καὶ χιλίαρχοι φοιτᾶν πρὸς αὐτόν.

[5] Ὡς οὖν ἔμελλεν ἐξ Ἀσίας διαβιβάζειν τὸ στράτευμα, νὺξ μὲν ἦν βαθυτάτη[6], φῶς δ' εἶχεν οὐ πάνυ λαμπρὸν ἡ σκηνή[7], πᾶν δὲ τὸ στρατόπεδον σιωπὴ κατεῖχεν. [6] Ὁ δέ, συλλογιζόμενός τι καὶ σκοπῶν πρὸς ἑαυτόν[8], ἔδοξεν αἰσθέσθαι τινὸς εἰσιόντος· ἀποβλέψας δὲ πρὸς τὴν εἴσοδον, ὁρᾷ δεινὴν καὶ ἀλλόκοτον ὄψιν ἐκφύλου σώματος καὶ φοβεροῦ[9], σιωπῇ παρεστῶτος αὐτῷ. [7] Τολμήσας δ' ἐρέσθαι[10] 'Τίς ποτ' ὢν' εἶπεν 'ἀνθρώπων ἢ θεῶν, ἢ τί βουλόμενος ἥκεις ὡς ἡμᾶς;'. Ὑποφθέγγεται[11] δ' αὐτῷ τὸ φάσμα[12]· ''Ο σός, ὦ Βροῦτε, δαίμων κακός[13]· ὄψει δέ με περὶ Φιλίππους[14]'. Καὶ ὁ Βροῦτος, οὐ διαταραχθείς, ''Ὄψομαι' εἶπεν[15].

[37, 1] Ἀφανισθέντος δ' αὐτοῦ[16] τοὺς παῖδας ἐκάλει, καὶ μήτ' ἀκοῦσαί τινα φωνὴν μήτ' ἰδεῖν ὄψιν φασκόντων, τότε μὲν ἐπηγρύπνησεν[17]· ἅμα δ' ἡμέρᾳ τραπόμενος πρὸς Κάσσιον ἔφραζε τὴν ὄψιν[18].

V.a.1 Plutarco, *Vita di Bruto* 36, 1 - 37, 1*

[36, 1] Si racconta che, quando (i cesaricidi) furono sul punto di passare dall'Asia in Europa[1], a Bruto[2] si manifestò un grande presagio. [2] Era un tipo insofferente del sonno già per natura[3], e, grazie all'esercizio e all'autocontrollo, riusciva a concentrarlo in un esiguo spazio di tempo: di giorno non si coricava mai, di notte solo per quel tanto in cui non era possibile fare qualcosa né conversare con qualcuno, poiché tutti dormivano. [3] In quel periodo poi, con la guerra in atto, avendo i destini dello Stato per le mani e il pensiero tutto proteso verso il futuro[4], una volta che avesse sonnecchiato un po' dopo mangiato, sul far della sera, dedicava ormai il resto della notte alle faccende urgenti. [4] Se però riusciva a sbrigare per tempo e sistemare a dovere le esigenze relative a quegli affari, si metteva a leggere un libro fino al terzo turno di guardia[5], allorché i centurioni ed i tribuni avevano l'abitudine di recarsi da lui.

[5] Era dunque in procinto di far muovere dall'Asia il suo esercito. Si era nel più profondo della notte[6], ma nella sua tenda ardeva un lume, assai fioco[7]; il silenzio avvolgeva l'intero accampamento. [6] Bruto stava meditando e vagliando fra sé qualcosa[8], allorché gli parve di sentire qualcuno che entrasse; si gira a guardare verso l'apertura della tenda e vede un'apparizione terribile e mostruosa: un essere anomalo e spaventoso[9], ritto in silenzio accanto a lui. [7] Preso il coraggio di parlare[10], gli chiese: 'Chi sei, uomo o dio? E con quale intento sei venuto qui da noi?'. Il fantasma[12] gli risponde con voce sorda[11]: 'Sono il tuo cattivo genio, o Bruto[13]: mi rivedrai a Filippi[14]!'. Al che Bruto, imperturbato, replicò: 'D'accordo[15]!'.

[37, 1] Scomparso lo spettro[16], chiamò i servi: ma quelli affermavano di non aver udito alcuna voce, né visto apparizioni di sorta. Dunque, per allora continuò a restare sveglio[17]; poi, appena fu giorno, si recò da Cassio e prese a descrivergli la visione[18].

· Ed.: Ziegler 1964[2].

Bibl.: In generale, cfr. **II.1**, Bibl. Per le *Vite* romane, rassegne bibliografiche recenti in Scardigli 1979 e poi Titchener 1992.

Per la *Vita di Bruto*, i principali commenti moderni si devono a Voegelin 1833 e Moles 1979 (fondamentale); di utilità più limitata le edizioni commentate di R. Paukstadt, Gotha 1891; R. Del Re, Firenze 1963[4]; non ho potuto vedere il commento storico di F. M. Wilson, Thesis London 1956.

Sull'episodio qui riportato, la ricerca recente ha segnato cospicui progressi: cfr. Babut 1969, 433s. e *passim*; Brenk 1969; 1977, 106-112 e *passim* fino a 125; Moles 1979, spec. l'*excursus* a 391-411; 1985; Brenk 1986, 2128s.; 2145; 1987, 281s.; 313-315; 1988; 1990, 29s. e note; Alfinito 1992.

Il passo plutarcheo ha notoriamente ispirato la scena del fantasma di Cesare nel *Julius Caesar* di Shakespeare (atto IV, scena 3; e cfr. atto V, scena 5). Per le modalità di questa ripresa vd. ultimamente Clarke 1981-4, 128s.

[1] Si è verso la metà di luglio del 42 a. C.: dopo essersi recati in Asia per soffocarvi alcune resistenze filo-cesariane, Bruto e Cassio si accingono a passare nuovamente l'Ellesponto da Abido a Sesto, per tornare in Europa ed opporsi alle avanguardie di Ottaviano e Antonio, giunte ormai in Macedonia. Sono dunque eventi di poco anteriori alle due battaglie di Filippi (autunno 42). Sintesi critica recente del momento storico in Gowing 1992, 166-173.

Il μέγα σημεῖον qui descritto figura pure in *Caes.* 69, 6-11, nonché in Appian., *Bell. civ.* IV, 134, 565; Flor. II, 17, 8; Zonar. X, 20 (II, p. 363, 13-22 Pinder; da Plutarco). Palesi altresì i nessi con Val. Max. I, 7, 7: *Apud Actium M. Antoni fractis opibus, Cassius Parmensis* (l'ultimo cesaricida superstite, secondo la tradizione), *qui partes eius secutus fuerat, Athenas confugit. Ubi concubia nocte cum sollicitudinibus et curis mente sopita in lectulo iaceret, existimavit ad se venire hominem ingentis magnitudinis, coloris nigri, squalidum barba et capillo immisso, interrogatumque quisnam esset respondisse* κακὸν δαίμονα. *Perterritus deinde taetro visu et nomine horrendo servos inclamavit, sciscitatusque est ecquem talis habitus aut intrantem cubiculum aut exeuntem vidissent. Quibus adfirmantibus neminem illuc accessisse, iterum se quieti et somno dedit, atque eadem animo eius obversata species est. Itaque fugato somno lumen intro ferri iussit puerosque a se discedere vetuit. Inter hanc noctem et supplicium capitis, quo eum Caesar adfecit, parvolum admodum temporis intercessit* (cfr. anche **I.a.2**, n. 11). La 'Quellenforschung' sembra oggi orientata a considerare le storie su Bruto e su Cassio Parmense come esiti diversi di un unico racconto originario, risalente forse ad Asinio Pollione, e diffusosi poi in forme e attraverso tramiti fra i quali è difficile ricostruire eventuali rapporti di dipendenza reciproca: cfr. Brenk 1977, 110 n. 25; Moles 1979, 373s.; 382 (il racconto originario era a sua volta «modelled on one of Timaeus' sensational episodes»?); Brenk 1986, 2128s.; 2145 (con ulteriore bibl.). Più in generale, su Asinio Pollione come fonte precipua del gruppo di 6 biografie fra le quali rientrano *Caes.* e *Brut.*, e che appaiono essere state composte pressoché simultaneamente (su ciò basti Delvaux 1995, con

schematizzazione a p. 105), è basilare Pelling 1979-95, 286-300; cfr. Id. 1980, *passim*. Per la plausibile dipendenza da Pollione delle parti corrispondenti in Appiano e Dione Cassio, oltre a Pelling vd. da ultimo Gowing 1992, 39-50, spec. 40.

A fronte della restante tradizione parallela della storia qui proposta, la versione che ne viene tramandata nella *Vita di Bruto* si connota per una duplice ambivalenza di fondo (Brenk 1969; 1977, spec. 109s.; Moles 1979, 371-375; 404-411; *passim*; 1985; Brenk 1986, 2128s.; 1987, 281s.; 313-315; 1988, 109-111):

(1) In base alla discussione programmatica in *Dio* 2, 2-6, il fantasma apparso a Bruto dovrebbe fare 'pendant' con l'Erinni manifestatasi al tiranno Dione, dopo l'assassinio dell'amico Eraclide e poco prima della morte del proprio figlio e sua (*Dio* 55). I due episodi esemplificherebbero infatti l'intromissione di demoni maligni e invidiosi nella vita di uomini probi, per farli deflettere dalla virtù, in modo che quegli uomini non abbiano a godere dopo la morte di un trattamento migliore dei demoni stessi. Plutarco riporta e oppone questa teoria «molto antica» e «assai strana» (*Dio* 2, 5) – una teoria di matrice zoroastriana (Moles 1979, 395-404)? – allo scetticismo di chi non crede alle presunte visioni di Dione e Bruto (*Dio* 2, 4s.); poi, però, i resoconti di quelle visioni non risponderanno alle premesse di *Dio* 2: il demone-Erinni del *Dione* simboleggia vendetta, non invidia, e la virtù del protagonista viene messa alla prova tutt'al più nel solo *Bruto* (n. 13). Inoltre, la natura precisa del κακὸς δαίμων mostratosi a Bruto resta ardua da configurare (ancora n. 13). Ma soprattutto, a dispetto di *Dio* 2, Plutarco sembra fare di tutto per screditare l'attendibilità dei due prodigi, e in particolare di quello relativo a Bruto (n. 18): sicché l'impressione finale è che egli stesso non presti fede alla coppia di apparizioni, ritenendole al più delle visioni oniriche.

(2) In *Caes.* 69, 2ss. si afferma che il μέγας δαίμων che aveva accompagnato Cesare da vivo non lo lasciò neppure da morto, fino a quando non furono puniti tutti gli assassini del condottiero; e fra vari prodigi, «soprattutto il fantasma apparso a Bruto mostrò che l'uccisione di Cesare non era risultata gradita agli dèi» (69, 6: Μάλιστα δὲ τὸ Βρούτῳ γενόμενον φάσμα τὴν Καίσαρος ἐδήλωσε σφαγὴν οὐ γενομένην θεοῖς ἀρεστήν; nella stessa direzione Appian., *Bell. civ.* IV, 134, 562-567; più neutro Suet., *Iul.* 89). Nel *Bruto* però l'episodio – complici vari espedienti diegetici (nn. 13; 17; 18) –, lungi dallo stigmatizzare l'empietà del cesaricida, ne sottolinea piuttosto la fortezza ed imperturbabilità.

È dubbio che queste numerose 'incoerenze' siano da considerarsi realmente tali. «Plutarch is not simply a historian. As a literary artist he is bound to include so evocative a story. As a moralist he uses it to compare the virtues of Dion and Brutus and to explore the psychology of Brutus in depth. As a philosopher he uses it to investigate the problem of evil. And the fact that he never makes his rejection of the supernatural interpretation explicit enables him to create a range of effects which can coexist even though they are logically incompatible. The story seems simultaneously dramatically ominous, an indication of divine displeasure at Caesar's murder and of the divine plan of the institution of monarchy, a sign of psychological disturbance in

Brutus, and an illustration of his philosophical superiority to adversity» (Moles 1985, 20).

[2] Marco Giunio Bruto (85 ovv. 79/8 - 42 a. C.), il cesaricida. Figura assai complessa, Bruto minore è stato tratteggiato dalle fonti – non escluso Plutarco (n. 1) – in modi diametralmente opposti: ora come predone e traditore del suo benefattore Cesare, ora come modello di *vir bonus* platonizzante, probo campione degli ideali repubblicani. La più equilibrata valutazione recente delle diverse tradizioni antiche su Bruto e Cassio si deve a Rawson 1986-91; per la *facies* filosofica di Bruto vd. inoltre Pelling 1989, 222-230; Sedley 1997 (Bruto platonico, non stoico); specifico sui resoconti di Appiano e Dione Cassio Gowing 1992, 163-180. Biografia 'standard' di Bruto è oggi Clarke 1981-4 (con studio della fortuna del personaggio nelle epoche posteriori); rassegna critica dei profili precedenti in Ortmann 1988, 19-32.

[3] Cfr. *Caes.* 69, 8: λέγεται γὰρ οὗτος ἀνὴρ ἥκιστα δὴ τῶν στρατηγῶν ὑπνώδης γενέσθαι, καὶ πλεῖστον ἑαυτῷ χρόνον ἐγρηγορότι χρῆσθαι πεφυκώς («si dice in effetti che fra i condottieri egli sia stato davvero il meno proclive al sonno, e che fosse per sua natura in grado di trascorrere la massima parte del tempo sveglio»). La *vigilantia* è connotato topico del buon comandante (Combès 1966, 287s.; Plöger 1975, 314), e la precettistica sancisce che il sonno del generale dev'essere «scarso e concentrato» (Onasand. 42, 14: ὀλίγος... καὶ σύντομος; cfr. anche 42, 2); fra i tanti *exempla*, particolarmente rinomato quello di Annibale (Liv. XXI, 4, 6s.; Frontin., *Strat.* IV, 3, 7; Cass. Dio XIII, fr. 54, 4).

[4] Cfr. *Caes.* 69, 7: οὐ καθεύδων, ἀλλὰ φροντίζων περὶ τοῦ μέλλοντος («non dormendo, ma meditando sul futuro»). Brenk (1977, 109 e risp. 1986, 2145) valorizza la parallela tensione mentale di Dione (*Dio* 55, 1; 56, 1; 3) e di Cassio Parmense (Val. Max. I, 7, 7, cit. n. 1) prima delle apparizioni loro manifestatesi, in rapporto alla questione della credibilità della visione di Bruto; cfr. n. 18. Da ricordare inoltre *Brut.* 4, 6-8: anche alla vigilia di Farsalo, Bruto resta sveglio ad epitomare Polibio da dopo pranzo – nella calura pomeridiana – fino a sera, mentre gli altri dormono o pensano al futuro.

[5] Pur con alcune oscillazioni, i Romani solevano dividere la notte in quattro *vigiliae*, i Greci in tre; qui il riferimento è evidentemente (Voegelin 1833, 75; Moles 1979, 377s.) all'uso greco, che faceva terminare il terzo turno di guardia alle 6 del mattino. La terza *vigilia* romana si estendeva invece da mezzanotte alle 3 del mattino: orario poco plausibile nel nostro contesto, visto che «(i) the time envisaged must be posterior to 36.3 ἤδη τὸ λοιπὸν... πραγμάτων, and (ii) the officers are surely meant to be arriving at about dawn» (Moles 1979, 377). Moles considera il riferimento al sistema greco una prova che Plutarco stia seguendo in questo punto specifico una fonte greca, o al limite una fonte romana scritta in greco.

[6] Dovrebbe corrispondere approssimativamente al lat. *nox intempesta* (Moles 1979, 378; le 10 di sera ca.); si noti comunque che Val. Max. I, 7, 7 dà un orario un po' meno tardo nel suo racconto 'parallelo' (n. 1): *concubia nocte*. Più in generale, per i momenti di apparizione dei fantasmi cfr. *Introduzione*, § 1.5.

[7] In *Caes.* 69, 9 Bruto scorge l'apparizione «alla luce della lampada che ormai si stava estinguendo» (πρὸς τὸ τοῦ λύχνου φῶς ἤδη καταφερομένου); in Appian., *Bell. civ.* IV, 134, 565 la vede «mentre la luce si stava spegnendo» (μαραινομένου τοῦ φωτὸς). Il dettaglio sottolinea evidentemente le condizioni di scarsa visibilità in cui il fantasma si sarebbe mostrato a Bruto (cfr. n. 18); non si può però escludere un pur tenue nesso con il motivo della lampada che 'attira' i fantasmi (**I.a.1**, n. 4; e anche **III.1a**, n. 2). In Val. Max. I, 7, 7 la lampada viene portata d o p o l'apparizione del δαίμων: ma lì il 'mostro' si manifesta in sogno, non in stato di veglia.

[8] A giudicare dal § 4, le riflessioni dovevano essere in qualche modo connesse con la lettura. Per il ruolo di questo elemento in altre 'ghost stories' confrontabili, vd. **I.a.2**, n. 11; **I.a.3**, n. 9.

[9] Cfr. *Caes.* 69, 9: ὄψιν εἶδε φοβερὰν ἀνδρὸς ἐκφύλου τὸ μέγεθος καὶ χαλεποῦ τὸ εἶδος («ebbe una spaventosa visione di un uomo di dimensioni smisurate e aspetto terrificante»); Appian., *Bell. civ.* IV, 134, 565: ὄψιν... ἐφεστῶσάν οἱ παράλογον («un'apparizione... straordinaria ritta presso di lui»); Flor. II, 17, 8: *atra quaedam imago se optulit*; e – in parallelo (n. 1) – *Dio* 55, 2: γυναῖκα μεγάλην; Val. Max. I, 7, 7: *hominem ingentis magnitudinis, coloris nigri, squalidum barba et capillo inmisso.*

Da notare, nella descrizione del *Bruto*, la disposizione chiastica dei quattro aggettivi che connotano l'apparizione: il primo e il quarto (δεινός; φοβερός) sottolineano l' e f f e t t o terrorizzante del fantasma, il secondo e il terzo (ἀλλόκοτος; ἔκφυλος) la sua n a t u r a del tutto anomala, fuori dell'ordinario. Di particolare interesse è la frequenza con cui Plutarco riferisce ἀλλόκοτος ad apparizioni soprannaturali e sim.: cfr. *Num.* 8, 4 (φάσματα δαιμόνων ἀλλόκοτα); 15, 6 (ἀλλόκοτα φάσματα καὶ φοβερά); *Nic.* 23, 2; *Crass.* 16, 7 (δεινοὺς... τινας θεοὺς καὶ ἀλλοκότους); *Eum.* 6, 8 (ὄψιν... ἀλλόκοτον); *Demosth.* 29, 2 (ὄψιν... ἀλλόκοτον); *De aud. poet.* 1, 15b (φαντασίας ταραχώδεις καὶ ἀλλοκότους); etc. Quest'*usus* fa risaltare ancora una volta il ruolo anticipatorio di *Dio* 2 (n. 1): in 2, 4, infatti, ἀλλόκοτοι vengono definite – da chi non vi crede – le opinioni di coloro che prestano fede ai fantasmi. Quanto a ἔκφυλος, cfr. *Aem. Paul.* 12, 5: ὄψιν... ἔκφυλον... καὶ δυσπρόσοπτον («di aspetto sinistro»); e già (Voegelin 1833, 76) Aesch., *Eum.* 57: Τὸ φῦλον οὐκ ὄπωπα τῆσδ' ὁμιλίας («La razza di tale congrega, non l'ho vista mai»), detto delle Erinni.

Brenk 1977, 108 sembra voler fare delle dimensioni straordinarie un argomento per dimostrare che la creatura apparsa a Bruto fosse senz'altro un 'demone' *stricto sensu*, piuttosto che lo spettro di un defunto (n. 13); sappiamo però che la taglia sovrumana poteva contraddistinguere un qualsiasi essere soprannaturale, dal fantasma di un trapassato fino a una divinità (*Introduzione*, § 1.4.2).

[10] Il contegno di Bruto è un po' meno esemplare in *Caes.* 69, 10: Ἐκπλαγεὶς δὲ τὸ πρῶτον, κτλ. («Inizialmente sbigottito, etc.»).

[11] S'intende tradizionalmente ὑποφθέγγεται = «replica» (così anche *LSJ*, 1901 [I.2]); ma Flacelière-Chambry 1978, 132 traducono in modo più preciso: «répond à

voix sourde». Su questa scia, Brenk 1986, 2129 n. 91; 1990, 29s. e note ha ravvisato un'allusione alla voce sorda e profonda dell'apparizione, paragonabile a quella dei ventriloqui (vd. Plat., *Soph.* 252c; e ora Montanari, 2118 [a]). Sono possibili altresì riscontri con Heliod. VI, 15, 1: οἷον ἐκ μυχοῦ τινος ἢ σπηλαίου φαραγγώδους βαρύ τι καὶ δυσηχὲς ὑποτρύζων (il cadavere richiamato in vita parla «con un mormorio profondo e sordo, quasi proveniente da un recesso o dal dirupo di una caverna»; trad. Vox); e anche I, 2, 3-7 (Teagene, equiparato a un defunto, chiede sussurrando a Cariclea [2, 4: λεπτὸν ὑπεφθέγξατο] se per caso non sia diventata un φάσμα, per seguirlo nell'oltretomba). Cfr. Stramaglia 1995a, 201s., con contestualizzazione nell'ambito delle tradizioni antiche sulle voci dei fantasmi.

Le altre fonti sul nostro episodio mancano di qualunque connotazione fonica del δαίμων (Stramaglia 1995a, 201 n. 50).

[12] La risposta che dà a questo punto il fantasma torna identica in *Caes.* 69, 11 (e Zonar. X, 20 [II, p. 363, 20s. P.]); Appian., *Bell. civ.* IV, 134, 565 ('Ὁ σός, ὦ Βροῦτε, δαίμων κακός· ὀφθήσομαι δέ σοι καὶ ἐν Φιλίπποις'); Flor. II, 17, 8 ('*Tuus... malus genius*'); e cfr. Val. Max. I, 7, 7, cit. n. 1.

[13] Natura e identità del κακὸς δαίμων sono una *vexata quaestio*. Dilemma liminare è se Bruto avesse visto davvero un fantasma, o non avesse semplicemente sognato: un'interpretazione, quest'ultima, caldeggiata da Cassio, e puntellata da Plutarco stesso in più modi (n. 18). Quale che sia la verità, questo bivio ermeneutico fra una spiegazione soprannaturale ed una naturalistica ha un suo peso nell'economia del racconto, come si vedrà fra breve.

Per ciò che attiene al δαίμων in sé, l'unico indizio 'forte' è la sua esplicita connessione con il μέγας δαίμων di Cesare, che dopo la morte del condottiero ne avrebbe punito gli assassini, e avrebbe trovato nel φάσμα apparso a Bruto la massima espressione del proprio operato (*Caes.* 69, 2-6: cfr. n. 1 e qui appresso). Queste affermazioni figurano però nella *Vita di Cesare*: non si può giustapporle 'tout court' alla biografia di Bruto, informata com'è da intenti laudatorî che 'ritoccano' questo o quel dettaglio, in pro di una più nitida virtuosità del protagonista (ancora n. 1). Proprio la scena del fantasma è esempio lampante in questo senso: il carattere punitivo dell'apparizione – *ipso facto* colpevolizzante per Bruto – viene abilmente smussato in più modi, ossia (vd. per tutti Brenk 1977, 110):

(1) attribuendo programmaticamente la visione a una (fumosa) tipologia di demoni mossi da malignità e i n v i d i a della v i r t ù di uomini probi (*Dio* 2, 5s.; cfr. n. 1) – non dunque da legittimi intenti punitivi –;

(2) mettendo in dubbio la veridicità stessa dell'apparizione (*supra* e n. 18);

(3) lasciando in sospeso l'identità del κακὸς δαίμων, con ambiguità che sa molto di intenzionale.

Solo su queste basi si può indagare il problema vero e proprio della natura del δαίμων. La tradizione parallela, che attribuisce al 'mostro' finalità punitive conseguenti al cesaricidio (*Caes.* 69, 2-6; Appian., *Bell. civ.* IV, 134, 562-567; e cfr. Val. Max. I, 7, 7 [n. 1]; 8, 8 [Cesare a cavallo apparso a Cassio a Filippi]), farebbe pen-

sare che a Bruto si fosse mostrato il fantasma di Cesare (fantasma non riconosciuto, come in altre 'ghost stories' antiche: Stramaglia 1990a, 23-25); oppure il μέγας δαίμων del condottiero (esemplare Roscher 1900, 33 n. 78: «der κακὸς δαίμων [kann] nur Caesar oder dessen Personalgenius sein»; al 'ghost of Caesar' pensava notoriamente Shakespeare, cit. Bibl.). E questa era probabilmente la spiegazione 'canonica', o almeno un'interpretazione corrente: tanto più che prima di Filippi l'ombra di Cesare si sarebbe presentata (anche) ad un tessalo che militava con Augusto, per annunciare la vittoria imminente (Suet., *Aug.* 96, 2; Cass. Dio XLVII, 41, 1s. – che tuttavia parla di un sogno, non di un'apparizione –). Nel *Bruto* però, con quella complessità che si è messa più volte in luce, Plutarco sposta la prospettiva e presenta il fantasma in un'ottica meno lesiva della virtù del protagonista: non più lo spettro di Cesare o un demone punitore che da lui emani, ma piuttosto il 'demone personale maligno' di Bruto, quasi una personificazione dell'infelice τύχη cui quegli è destinato (suggestioni parziali già in Babut 1969, 433; Brenk 1977, 107; 109s.; Moles 1979, 407-409; Clarke 1981-4, 67s.; Moles 1985; Brenk 1986, 2145; 1988, 118 n. 24; Setaioli 1995, 165 n. 961; Stramaglia 1995a, 217).

La teoria del 'demone personale' (οἰκεῖος/ἴδιος δαίμων) buono e/o cattivo, che accompagnerebbe ciascun individuo per tutto l'arco dell'esistenza, è un'antica credenza popolare variamente sussunta e rielaborata in ambito platonico e stoico; in Plutarco, ampia discussione in *De tranq. an.* 15s., 474b-c. Per 'demoni (personali) maligni' nelle *Vite*, associati o meno all'infelice τύχη di un personaggio, cfr. ad es. *Alcib.* 33, 2 (τύχῃ πονηρᾷ καὶ φθονερῷ δαίμονι); *Alex.* 50, 2; *Demosth.* 21, 3 (τὸν ἴδιον δαίμονα καὶ τὴν τύχην); altri accostamenti significativi fra δαίμων e τύχη individuale infausta in *Pomp.* 76, 9; *Caes.* 66, 1 - *Brut.* 14, 3; *Ant.* 33, 2s. - *De fort. Rom.* 7, 320a (vd. anche Brenk 1987, 305-316). Ulteriori esempi plutarchei di οἰκεῖοι δαίμονες in Babut 1969, 390-392, spec. 391 n. 4; più in generale, su *Il démone personale* nell'antichità classica, dopo Boyancé 1935, è ora fondamentale Setaioli 1995, 157-172; complementi bibliografici in Stramaglia 1995a, 217s. n. 123.

[14] La promessa del δαίμων si avvera puntualmente alla vigilia della seconda e decisiva battaglia di Filippi; cfr. *Brut.* 48, 1 (da cui Zonar. X, 20 [II, pp. 363, 22 - 364, 2 P.]): Ἐν ἐκείνῃ δὲ τῇ νυκτὶ πάλιν φασὶν εἰς ὄψιν ἐλθεῖν τὸ φάσμα τῷ Βρούτῳ, καὶ τὴν αὐτὴν ἐπιδειξάμενον ὄψιν οὐδὲν εἰπεῖν ἀλλ' οἴχεσθαι («Si racconta che quella notte il fantasma si presentò nuovamente alla vista di Bruto: mostrò l'identico aspetto, ma poi se ne andò senza dir nulla»). Confermano il dato *Caes.* 69, 12s. (con accenno alla conseguente rassegnazione di Bruto); Appian., *Bell. civ.* IV, 134, 565.

[15] Propriamente: 'Ti rivedrò!'. Questa replica di Bruto figura solo in Plutarco (*Brut.* e *Caes.*), da cui Zonara: nessuna menzione nelle altre fonti, ed anche nel racconto parallelo in Val. Max. I, 7, 7 (n. 1) non si riporta alcuna risposta di Cassio Parmense all'apparizione. È dunque plausibile che proprio Plutarco abbia inventato il 'bon mot', al fine di sottolineare l'ἀπάθεια di Bruto (Moles 1979, 381).

[16] Più chiaro (purché non autoschediastico) Flor. II, 17, 8: *sub oculis mirantis evanuit.* In *Caes.* 69, 11 si legge genericamente che, dopo l'audace risposta di

Bruto, «il demone se ne andò subito via» (τὸ δαιμόνιον εὐθὺς ἐκποδὼν ἀπῄει).

[17] Le altre fonti non indugiano sulle reazioni di Bruto, ma cfr. *Dio* 55, 3: Ἐκπλαγεὶς δὲ δεινῶς καὶ περίφοβος γενόμενος, μετεπέμψατο τοὺς φίλους καὶ διηγεῖτο τὴν ὄψιν αὐτοῖς καὶ παραμένειν ἐδεῖτο καὶ συννυκτερεύειν, παντάπασιν ἐκστατικῶς ἔχων καὶ δεδοικὼς μὴ πάλιν εἰς ὄψιν αὐτῷ μονωθέντι τὸ τέρας ἀφίκηται. Τοῦτο μὲν οὖν αὖθις οὐ συνέπεσε («Terribilmente sbigottito e pieno di paura, [Dione] mandò a chiamare gli amici: descrisse loro la visione e li pregò di fermarsi a passare con lui la notte, poiché era completamente sconvolto e temeva che, una volta rimasto solo, il fantasma potesse ripresentarsi alla sua vista. Ma la cosa non accadde una seconda volta»); e Val. Max. I, 7, 7, cit. n. 1. A fronte di questi referenti – dimostratisi già più volte pregnanti –, appare tanto più manifesto (e tendenzioso) l'intento elogiativo di Plutarco nei confronti dell'imperturbabile Bruto (nn. 1; 13).

[18] Conformemente al suo credo epicureo, Cassio (37, 2-6) spiegherà la visione come un prodotto dell'attività onirica di Bruto, particolarmente eccitata dalle attuali condizioni di un fisico che, «affaticato, naturalmente sollecita e turba la mente» (37, 5: Ἐοὶ δὲ καὶ τὸ σῶμα ταλαιπωρούμενον φύσει τὴν διάνοιαν αἰωρεῖ καὶ παρατρέπει'). Il discorso di Cassio, forse un'invenzione plutarchea (Moles 1979, 382), ha suscitato interesse per le sue marcate contraddizioni concettuali e terminologiche rispetto alla dottrina epicurea canonica. La questione è stata riesaminata a fondo da F. E. Brenk, che in un primo momento ha ravvisato elementi scettici, stoici, platonici ed aristotelici, piuttosto che epicurei, negli argomenti di Cassio (Brenk 1969, 592s.; 1977, 124s. e n. 14; sulla sua scia Moles 1979, 382-391 [commento puntuale]; 392-395 [valutazione d'insieme, con ulteriore bibl.]); successivamente ha ritenuto quegli argomenti giustificabili nell'ambito di un tardo epicureismo, attestato in Plutarco in *Adv. Col.* 24, 1120f - 25, 1121c e *passim* (Brenk 1988, 111-118). Su questa linea, Alfinito 1992, 230-236 ha ben sostenuto che le contraddizioni fra vecchio e nuovo epicureismo, e fra *Brut.* 37 e *Adv. Col.* 28, 1123a-c, risponderebbero a un deliberato intento plutarcheo di mettere in ridicolo le aporie dell'epicureismo in generale, e la figura di Cassio in particolare (sul *Bruto* plutarcheo come *Anti-Cassio* vd. Rawson 1986-91, 500-502; e anche Alfinito 1992, 236). Per un più ampio inquadramento, cfr. da ultimo Hershbell 1992 (3379 su *Brut.* 37).

Al di là degli aspetti strettamente filosofici, l'interpretazione 'naturalistica' attribuita a Cassio è tassello importante nella graduale infirmazione della credibilità della visione di Bruto (n. 1, con bibl.). Si noti la progressione: Bruto, insonne per natura, sta dormendo meno che mai per gli impegni pressanti e la continua tensione (n. 4); l'apparizione si sarebbe verificata nel più profondo della notte, alla luce di una lampada assai fioca e ormai prossima a spegnersi (n. 7); i servi negano di aver visto o sentito alcunché (n. 17). Tutto congiura a far sospettare che la verità sia proprio quella prospettata da Cassio: Bruto ha avuto una semplice allucinazione, per le precarie condizioni psico-fisiche del momento. A completare il quadro, Plutarco riferirà, in occasione della seconda visione (*Brut.* 48, 1s.; cfr. n. 14), che il prodigio non figura

tra quelli riportati da Publio Volumnio, filosofo e, compagno d'armi di Bruto in tutte le sue campagne. L'apparizione, insomma, viene gradualmente ridimensionata da prodigio ad allucinazione, con una demolizione retrospettiva – a fronte di *Dio* 2 – di cui si è qui cercato di spiegare le 'incoerenze' (nn. 1 e 13).

V.a.2a Phlegon Trallianus, *De mirabilibus* 2*

[1] Ἱστορεῖ δὲ καὶ Ἱέρων ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἢ Ἐφέσιος[1] καὶ ἐν Αἰτωλίᾳ φάσμα γενέσθαι[2]. [2] Πολύκριτος[3] γάρ τις τῶν πολιτῶν ἐχειροτονήθη ὑπὸ τοῦ δήμου αἰτωλάρχης[4], ἐπὶ τρία ἔτη[5] τῶν πολιτῶν αὐτὸν ἀξιωσάντων διὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐκ προγόνων καλοκαγαθίαν. Ὧν δὲ ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ ἄγεται γυναῖκα Λοκρίδα[6], καὶ συγκοιμηθεὶς τρισὶν νυξὶ τῇ τετάρτῃ τὸν βίον ἐξέλιπεν[7]. [3] Ἡ δὲ ἄνθρωπος ἔμενεν ἐν τῇ οἰκίᾳ χηρεύουσα[8], ἡνίκα δὲ ὁ τοκετὸς ἤπειγεν, τίκτει παιδίον αἰδοῖα ἔχον δύο – ἀνδρεῖόν τε καὶ γυναικεῖον – καὶ τὴν φύσιν θαυμαστῶς διηλλαγμένον· τὰ μὲν ἄνω τοῦ αἰδοίου ὁλόκληρά[9] τε καὶ ἀνδρώδη ἦν, τὰ δὲ περὶ τοὺς μηροὺς γυναικεῖα καὶ ἁπαλώτερα[10]. [4] Ἐφ' ᾧ καταπλαγέντες[11] οἱ συγγενεῖς ἀπήνεγκαν εἰς τὴν ἀγορὰν τὸ παιδίον καὶ συναγαγόντες ἐκκλησίαν[12] ἐβουλεύοντο περὶ αὐτοῦ, θύτας τε καὶ τερατοσκόπους[13] συγκαλέσαντες. Τῶν δὲ οἱ μὲν ἀπεφήναντο διάστασίν τινα τῶν Αἰτωλῶν καὶ Λοκρῶν ἔσεσθαι[14] – κεχωρίσθαι γὰρ ἀπὸ μητρὸς οὔσης Λοκρίδος καὶ πατρὸς Αἰτωλοῦ –, οἱ δὲ δεῖν ᾤοντο τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα[15] ἀπενεγκόντας[16] εἰς τὴν ὑπερορίαν κατακαῦσαι[17].

[5] Ταῦτα δὲ αὐτῶν βουλομένων[18] ἐξαίφνης φαίνεται ὁ Πολύκριτος ὁ προτεθνηκὼς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πλησίον τοῦ τέκνου, ἔχων ἐσθῆτα μέλαιναν[19]. [6] Τῶν δὲ πολιτῶν καταπλαγέντων ἐπὶ τῇ φαντασίᾳ καὶ πολλῶν εἰς φυγὴν τραπομένων, παρεκάλεσε τοὺς πολίτας θαρρεῖν καὶ μὴ ταράττεσθαι ἐπὶ τῷ γεγονότι φάσματι. Ἐπεὶ δὲ ἔληξε τὸ πλέον τοῦ θορύβου καὶ τῆς ταραχῆς, ἐφθέγξατο λεπτῇ τῇ φωνῇ[20] τάδε· Ἐγώ, ἄνδρες πολῖται, τῷ μὲν σώματι τέθνηκα, τῇ δὲ εὐνοίᾳ καὶ τῇ χάριτι <τῇ> πρὸς ὑμᾶς ζῶ· καὶ νῦν πάρειμι προπείσας[21] τοὺς κυριεύοντας τῶν κατὰ γῆν ἐπὶ τῷ συμφέροντι τῷ ὑμετέρῳ. Παρακαλῶ τοίνυν ὑμᾶς, πολίτας ὄντας ἐμοῦ, τοῦ[22] μὴ ταράττεσθαι μηδὲ δυσχεραίνειν ἐπὶ τῷ παραδόξῳ γεγονότι φάσματι. Δέομαι δὲ ὑμῶν ἁπάντων, κατευχόμενος πρὸς τῆς ἑκάστου σωτηρίας, ἀποδοῦναί μοι τὸ παιδίον τὸ ἐξ ἐμοῦ γεγεννημένον[23], ὅπως μηδὲν βίαιον γένηται ἄλλο τι[24] βουλευσαμένων ὑμῶν, μηδ' ἀρχὴ πραγμάτων δυσχερῶν καὶ χαλεπῶν διὰ τὴν πρὸς ἐμὲ φιλονεικίαν ὑμῖν γένηται. Οὐ γὰρ ἐνδέχεταί μοι περιιδεῖν κατακαυθὲν τὸ παιδίον ὑφ' ὑμῶν διὰ τὴν τῶν ἐξαγγελλόντων ὑμῖν μάντεων ἀποπληξίαν. Συγγνώμην μὲν οὖν ὑμῖν ἔχω, ὅτι τοιαύτην ὄψιν ἀπροσ-

V.a.2a Flegonte di Tralle, *Sulle cose straordinarie* 2*

[1] Ierone di Alessandria o di Efeso[1] riporta poi che anche in Etolia apparve un fantasma[2]. [2] Policrito[3], uno dei cittadini, fu eletto dal popolo etolarca[4], ed i concittadini gli attribuirono questa carica per tre anni[5] a motivo della nobiltà che gli discendeva dagli avi. Mentre ricopriva tale incarico, sposò una donna locrese[6] e, dopo aver dormito con lei per tre notti, alla quarta lasciò questa vita[7]. [3] La moglie, vedova, rimase nella casa del marito[8]; quando poi giunse il momento del parto, diede alla luce un bambino che aveva due sessi – sia quello maschile che quello femminile – ed era straordinariamente armonizzato nel fisico: le parti al di sopra dei genitali erano virili e in piena salute[9], quelle intorno alle cosce femminili e malaticce[10]. [4] Sbigottiti[11] dinanzi a ciò, i familiari portarono il bambino nella piazza e, radunata l'assemblea[12], si prese a deliberare sul suo conto, dopo aver convocato sacrificatori ed interpreti di prodigi[13]. Fra costoro gli uni proclamarono che vi sarebbe stato un dissidio fra Etoli e Locresi[14] – la divisione nel bambino dipendeva infatti dall'essere la madre locrese e il padre etolo –, gli altri ritenevano che occorresse condurre[16] il bambino e la madre[15] fuori dei confini del paese e bruciarli[17].

[5] I presenti si stavano orientando[18] in questo senso, quand'ecco che nell'assemblea, accanto al figlio, appare all'improvviso Policrito – lui, ormai defunto –, vestito di nero[19]. [6] A questa vista i cittadini rimasero esterrefatti, e molti si volsero in fuga; ma Policrito esortò i suoi concittadini a farsi coraggio e a non spaventarsi per quell'apparizione. Quando poi il grosso del tumulto e dello spavento furono cessati, con voce fievole[20] così parlò: 'Io, concittadini, sono bensì morto nel corpo, ma vivo ancora per la benevolenza e la considerazione che ho per voi: ed è nel vostro interesse che ora sono qui, dopo aver prima persuaso[21] i signori dell'oltretomba. Invito quindi voi, che siete miei concittadini, a[22] non spaventarvi e a non star di malanimo per questa apparizione straordinaria. Vi prego tutti, supplicandovi in nome della salvezza di ciascuno, di rendermi il bambino da me generato[23], affinché non si verifichi nessun atto violento per aver voi deciso in qualche altro modo[24], né inizi una serie di eventi duri e penosi a motivo della vostra ostilità nei miei confronti. Non posso permettere che voi bruciate il bambino per la follia degli indovini che si stanno pronunciando dinanzi a voi! D'altra parte vi

δόκητον ἑωρακότες ἀπορεῖτε πῶς ποτε τοῖς παροῦσι πράγμασιν ὀρθῶς χρήσεσθε. Εἰ μὲν οὖν ἐμοὶ πεισθήσεσθε ἀδεῶς, τῶν παρόντων φόβων καὶ τῶν ἐπερχομένων κακῶν ἔσεσθε ἀπηλλαγμένοι. Εἰ δὲ ἄλλως πως τῇ γνώμῃ προσπεσεῖσθε, φοβοῦμαι περὶ ὑμῶν μήποτε εἰς ἀνηκέστους συμφορὰς[25] ἀπειθοῦντες ἡμῖν ἐμπέσητε. Ἐγὼ μὲν οὖν διὰ τὴν ὑπάρχουσαν εὔνοιαν ὅτ' ἔζων καὶ νῦν ἀπροσδοκήτως παρὼν προείρηκα τὸ συμφέρον ὑμῖν. Ταῦτ' οὖν ὑμᾶς ἀξιῶ· μὴ πλείω με χρόνον παρέλκειν, ἀλλὰ βουλευσαμένους ὀρθῶς καὶ πεισθέντας τοῖς εἰρημένοις ὑπ' ἐμοῦ δοῦναί μοι μετ' εὐφημίας[26] τὸ παιδίον. Οὐ γὰρ ἐνδέχεταί μοι πλείονα μηκύνειν χρόνον διὰ τοὺς κατὰ γῆν ὑπάρχοντας δεσπότας[27]'.

[7] Ταῦτα δὲ εἰπὼν ἡσυχίαν ἔσχεν ἐπ' ὀλίγον, καραδοκῶν ποίαν ποτὲ ἐξοίσουσιν αὐτῷ γνώμην περὶ τῶν ἀξιουμένων. Τινὲς μὲν οὖν ᾤοντο δεῖν ἀποδοῦναι τὸ παιδίον καὶ ἀφοσιώσασθαι τό τε φάσμα καὶ τὸν ἐπιστάντα δαίμονα[28], οἱ δὲ πλεῖστοι ἀντέλεγον, ἐπὶ σχολῆς[29] δεῖν βουλεύσασθαι φάσκοντες, ὡς ὄντος μεγάλου τοῦ πράγματος καὶ οὐ τῆς τυχούσης αὐτοῖς ἀπορίας. [8] Συνιδὼν δὲ αὐτοὺς οὐ προσέχοντας, ἀλλ' ἐμποδίζοντας αὐτοῦ τὴν βούλησιν, ἐφθέγξατο αὖθις τάδε· ''Ἀλλ' οὖν γε, ὦ ἄνδρες πολῖται, ἐὰν ὑμῖν συμβαίνῃ τι τῶν δυσχερεστέρων διὰ τὴν ἀβουλίαν[30], μὴ ἐμὲ αἰτιᾶσθε, ἀλλὰ τὴν τύχην τὴν οὕτως ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑμᾶς ποδηγοῦσαν, ἥτις ἐναντιουμένη κἀμοὶ παρανομεῖν ἀναγκάζει με εἰς τὸ ἴδιον τέκνον'. [9] Τοῦ δὲ ὄχλου συνδραμόντος καὶ περὶ τὴν ἄρσιν τοῦ τέρατος ἔχοντος[31], ἐπιλαβόμενος τοῦ παιδίου καὶ τοὺς πλείστους αὐτῶν ἀνείρξας ἰταμώτερον[32], διέσπασέ τε αὐτὸ καὶ ἤσθιε[33]. [10] Κραυγῆς δὲ γενομένης καὶ λίθων ἐπ' αὐτὸν ἐκριπτομένων ὑπελάμβανον τροπὴν αὐτοῦ ποιήσασθαι. Ὁ δέ, ἄπληκτος ὢν ὑπὸ τῶν λίθων, τὸ σῶμα πᾶν παιδίου κατανάλωσε πλὴν τῆς κεφαλῆς καὶ αὐτίκα ἀφανὴς ἐγένετο[34].

[11] Δυσφορούντων δ' αὐτῶν ἐπὶ τοῖς γενομένοις καὶ ἐν ἀπορίᾳ καθεστηκότων οὐ τῇ τυχούσῃ, βουλομένων τε ἀποστεῖλαι εἰς Δελφούς[35], φθέγγεται ἡ κεφαλὴ τοῦ παιδίου ἐπὶ τοῦ ἐδάφους κειμένη καὶ λέγει χρησμῷ τὰ ἀποβησόμενα[36]·

perdono perché, avendo assistito ad un'apparizione improvvisa, non avete alcuna idea di come affrontare correttamente la situazione che vi si presenta. Se dunque vorrete riporre in me, senza timore, la vostra fiducia, sarete liberati dalle paure presenti e dai mali futuri; se invece vi precipiterete a decidere diversamente, temo per voi che, non dandomi ascolto, finiate per cadere in disgrazie irreparabili[25]. Io, che adesso sono inaspettatamente qui, in nome di quella stessa benevolenza che nutrivo per voi quando ero in vita, vi ho fatto conoscere ciò che è nel vostro interesse. Questo perciò vi chiedo ora: non trattenetemi più a lungo, ma decidete nel modo giusto e, prestando ascolto alle mie parole, consegnatemi mio figlio senza fiatare[26]. Non mi è infatti concesso dai sovrani degl'inferi di prolungare per più tempo la mia permanenza[27]'.

[7] Dopo aver così parlato, tacque per un po', aspettando di vedere quale decisione sarebbero arrivati a comunicargli in merito alle sue richieste. Alcuni erano del parere che si dovesse consegnare il bambino, e purificarsi così dall'apparizione soddisfacendo il demone presentatosi[28]; i più, tuttavia, li contraddicevano, sostenendo che bisognava decidere con calma[29]: poiché grande era l'evento, e la loro incertezza non comune. [8] Resosi conto che non gli davano retta, ma anzi contrastavano la sua volontà, Policrito prese di nuovo la parola: 'Stando così le cose, concittadini, se vi capiterà qualche disgrazia assai grave per via della vostra irresolutezza[30], non accusate me, ma la sorte che così vi guida verso il peggio e che, avversa anche a me, mi costringe a violare la legge contro il mio proprio figlio'. [9] La folla allora accorse in massa, dandosi a togliere di mezzo il mostro[31]: ma Policrito afferrò il bambino e, respinta con veemenza[32] la turba dei presenti, lo fece a pezzi e prese a mangiarlo[33]. [10] Si levò un grido e ci si mise a gettare pietre contro il fantasma, pensando di poterlo volgere in fuga; ma quello, senza essere colpito dalle pietre, divorò l'intero corpo del bambino ad eccezione della testa, e subito scomparve[34].

[11] Gli Etoli erano irritati per l'accaduto e versavano in un'incertezza non comune; volevano inviare un'ambasceria a Delfi[35], quand'ecco che la testa del bambino, che giaceva al suolo, prende a parlare e a predire con un oracolo quello che sarebbe accaduto[36]:

Ὦ πολυύμνητον ναίων χθόνα λαὸς ἀπείρων,
μὴ στεῖχ' ἐς Φοίβου τέμενος ναόν τε θυώδη·
οὐ γάρ σοι καθαραὶ χέρες αἵματος αἰθέρ' ἔχουσιν[37],
ἀλλὰ μύσος προπάροιθε ποδῶν ἔντοσθε κελεύθου[38].
Φράζεο δ' ἐξ ἐμέθεν, τρίποδος δ' ἀπόειπε κέλευθον·
μαντοσύνης πᾶσαν γὰρ ἐφετμήν σοι καταλέξω.
Ἥματι γὰρ τούτῳ περιτελλομένου ἐνιαυτοῦ
ὥρισται πᾶσιν θάνατος – ψυχαὶ δὲ βίονται[39] –
Λοκρῶν Αἰτωλῶν τ' ἀναμὶξ βουλῇσιν Ἀθήνης[40].
Οὐδ' ἀναπαύλησις κακοῦ ἔσσεται οὐδ' ἠβαιόν·
ἤδη γὰρ ψακάδες φόνιαι κατὰ κρᾶτα κέχυνται[41],
νὺξ δ' ἐπὶ πάντα κέκευθε, μέλας[42] δ' ἐπιδέδρομεν αἴθρη[43],
αὐτίκα νῦν[44] δ' ἔρεβος πᾶσαν κατὰ γαῖαν ὄρωρεν.
Χῆροι δ' οἶκοι[45] πάντες ἐπ' οὔδεϊ γυῖα κλινοῦσιν,
οὐδὲ γυνὴ πένθος ποτὲ λείψεται, οὐδέ νυ παῖδες
ἐν[46] μεγάροις γοόωσι φίλους πατέρας περιφύντες[47]·
τοῖον γὰρ τόδε κῦμα κατέδραμε πᾶσι κατ' ἄκρης.
Αἴ αἴ πατρίδ' ἐμὴν αἰεὶ στένω αἰνὰ παθοῦσαν
μητέρα τ' αἰνοτάτην, ἣν ὕστερον ἔκλυσεν αἰών[48].
Νώνυμνόν[49] τε θεοὶ γένεσιν θήσουσιν ἅπαντες
Λοκρῶν τ' Αἰτωλῶν θ' ὅ τί που καὶ σπέρμα λίποιτο·
οὕνεκ' ἐμὴν κεφαλὴν λίπε[50] αἰών – οὐδέ νυ πάντα
σώματος ἠφάνικεν μέλε' ἄκριτα –, λεῖπε δὲ γαίᾳ[51].
Ἀλλ' ἄγ' ἐμὴν κεφαλὴν θέμεν' ἠοῖ φαινομένῃφι,
μηδέ θ' ὑπὸ ζοφερὴν γαῖαν κατακρυπτέμεν ἔνδον·
αὐτοὺς δὲ προλιπόντας ἑὸν χῶρον μετόπισθεν
στείχειν εἰς ἄλλον χῶρον καὶ λαὸν Ἀθήνης[52],
εἴ τινά που θανάτοιο λύσιν κατὰ μοῖραν ἕλησθε'.

[12] Ἀκούσαντες δὲ οἱ Αἰτωλοὶ τοῦ χρησμοῦ, γυναῖκας μὲν καὶ τὰ νήπια τέκνα τούς τε ὑπεργήρως ὑπεξέθεντο οὗ ἕκαστος ἐδύνατο, αὐτοὶ δὲ ἔμενον καραδοκοῦντες τὸ ἀποβησόμενον. Καὶ συνέβη τῷ ἑξῆς ἔτει Αἰτωλοῖς καὶ Ἀκαρνᾶσι συστῆναι πόλεμον καὶ φθορὰν πολλὴν ἑκατέρων γενέσθαι[53].

'O popolo immenso, che abiti una terra celebrata da molti inni,
non andare al santuario di Febo, al suo tempio profumato:
non pure dal sangue le tue mani si protendono al cielo[37],
ma una bruttura è dinanzi ai tuoi piedi, in mezzo al tuo cammino[38].
5 Interroga me, rinuncia al cammino del tripode:
poiché io ti esporrò per ordine l'intera prescrizione dell'oracolo.
Nel volgere di un anno da questo giorno
è decretata morte per tutti – ma le anime vivranno[39] –
fra i Locresi ed Etoli, senza distinzione, per volontà di Atena[40].
10 E non vi sarà pausa al male, neanche un po':
una pioviggine di morte è sparsa ormai per le teste[41],
la notte racchiude ogni cosa, nera[42] aria s'è diffusa[43],
e subito ora[44] le tenebre sorgono sulla terra intera.
Le case[45] tutte, vedove, piegheranno le membra al suolo,
15 né la moglie cesserà mai il lutto, né – ecco – i bambini
nei[46] palazzi piangono i propri padri, abbracciandoli[47]:
con tale forza quest'onda su tutti s'è abbattuta dall'alto!
Ohimé, io lamento senza sosta la mia patria, che grandi sventure [ha patito,
e la mia madre sventuratissima, che tardi il suo destino ha spazzato [via[48]!
20 Un'ingloriosa[49] stirpe gli dèi tutti faranno
di Locresi ed Etoli, qualunque loro seme possa in qualche luogo [rimanere:
per questo il mio destino ha risparmiato[50] la mia testa – né tutte
indistintamente le membra del corpo ha annientato –, lasciandola [alla terra[51].
Ma orsù, esponete la mia testa all'aurora che sorge,
25 non celatela sotto la terra oscura, al coperto!
Quanto a voi, lasciatevi dietro il vostro paese
e andate verso un'altra terra e un popolo consacrato ad Atena[52],
se in qualche modo otteniate per fato di sfuggire alla morte'.

[12] Udito il vaticinio, gli Etoli evacuarono – ciascuno dove poteva – le donne, i bambini e quelli che erano troppo vecchi; quanto a loro, restarono in attesa degli eventi. E accadde che l'anno successivo scoppiò una guerra fra Etoli e Acarnani, e vi fu grande strage di entrambi[53].

· Ed.: Cfr. **III.1a**.

Bibl: Su Flegonte e la sua operetta Περὶ θαυμασίων, e in particolare i capp. 1-3, vd. complessivamente **III.1a**, Bibl.

Per la storia qui proposta è fondamentale Brisson 1978 (breve ripresa in 1997, 14-17); poi Hansen 1996, 85-101. Altro sarà segnalato a suo luogo.

[1] Il personaggio risulta attestato solo qui e in Proclo (che lo dice senz'altro di Efeso: *In Plat. Remp.* II, p. 115, 13s. Kroll = **V.a.2b**), ed è dubbio se sia mai realmente esistito. Si è tentato di dargli una fisionomia storica, identificandolo via via con:

(1) uno scrittore siciliano nel campo dell'agricoltura, menzionato da Varr., *De re rust.* I, 1, 8 e Colum. I, 1, 8 (Meursius 1620-1746, 83s. n. 1);

(2) l'autore di un'opera *Su Rodi* citata più volte nella cd. *Cronaca di Lindo*, in due casi ad attestare un'epifania della dea Atena (*FGrHist* 532 F 1, C 74; D 53s. = Hieron, *FGrHist* 518 F 3s.; vd. *Introduzione*, § 2.1.1; l'identificazione di questo Ierone con quello di Flegonte fu ventilata da Blinkenberg 1941, 190; *contra* Jacoby, *FGrHist* 518, *Komm.*, 428, ma senza argomenti); nel complesso, dunque, una figura analoga all'Antistene (di Rodi) indicato come fonte di *Mir.* 3 (cfr. **V.b.2**, n. 1);

(3) uno storico reale per noi non precisabile, al quale – analogamente a ciò che sarebbe avvenuto per l'appena citato Antistene di *Mir.* 3 – il racconto qui in oggetto sarebbe stato surrettiziamente attribuito (Peretti 1983, 60);

(4) lo Ierocle autore dei Φιλίστορες – resoconti di viaggi favolosi –, vissuto forse nel I d. C. (*FHG* IV, pp. 429s.; cfr. Giannini 1964, 131 e n. 202; e anche [1966], 389, ove si dà 'Ierone' come fonte comune di Phleg., *Mir.* 1 e 2);

(5) lo Ierocle «che tira fuori le cose meravigliose» (ὁ προβαλλόμενος τὰ θαυμάσια), distinto da Enea di Gaza (*Theophr.*, p. 18, 13s. Colonna) dal proprio maestro Ierocle di Alessandria (V d. C.; cfr. Jacoby 1913b), e identificato senza certezza da K. Praechter con l'autore dei Φιλίστορες (Praechter 1911; 1912, 123-125; obiezioni in Jacoby 1913a).

Io credo piuttosto che convenga orientarsi, sulla scia delle indicazioni di Proclo (**V.a.2b**), per ravvisare in Ierone una figura fittizia di informatore epistolare coevo ai fatti narrati (così Rohde 1877-1901, 184s.; Mesk 1925, 307 n. 13; e cfr. Wendland 1911b, 8-10; Ferrary 1988, 261 n. 119). In questa prospettiva, giova ricordare che uno Ierone di provenienza ignota è attestato come ufficiale superiore al servizio di Antigono Monoftalmo (nella persona del nipote Tolomeo), in Caria, fra 312 e 309 a. C. (cfr. *I. Iasos* I, 2; Billows 1990, 390 [n° 50]): laddove fu proprio in Caria, subito dopo la campagna ivi conclusa dal Monoftalmo agli inizi del 312, che gli ambasciatori etoli raggiunsero il Monoftalmo stesso per formalizzare i rapporti di alleanza avviati nell'autunno del 313 (Diod. XIX, 75, 5s. e *infra*, n. 53). Ora, se davvero è quello il contesto storico che il racconto qui in esame presuppone, un'allusione all'ufficiale Ierone risulterebbe particolarmente appropriata. Per di più, ove lo Ierone di Flegonte e Proclo risultasse almeno accostabile al suo possibile referente storico omonimo (pur magari non coincidendovi del tutto, così come Cratero e Filinnio in **III.1a-b**), si avrebbe in lui una figura del tutto omologa all'Arrideo della storia di

Filinnio: un ufficiale di un certo rango che informa per lettera il proprio sovrano di una serie di eventi straordinari (cfr. **III.1a**, n. 25; **V.a.2b**, nn. 7s.; e vd. appresso). Per la posizione di questi personaggi nel processo genetico delle sillogi di *mirabilia* di Flegonte, Naumachio e Proclo cfr. anche *Introduzione*, § 2.1.2.

Comunque si valuti la figura di Ierone, lo sfondo storico in cui s'inscrive il suo racconto è stato largamente ricostruito da Brisson 1978, 91-101. Lo studioso ha individuato una fitta trama di riscontri fra la storia etola del IV a. C. ed i fatti relativi a Policrito, concludendo persuasivamente che tali fatti si riferiscono al 314/3 a. C., e si presumono narrati in una lettera ad Antigono Monoftalmo di poco successiva (una lettera fittizia, a mio avviso; Brisson sospende il giudizio). L'epistola sarebbe riconducibile per Brisson a un torno di tempo compreso fra 313/2 e 301 a. C.; ma credo che tale arco cronologico possa essere fiduciosamente ristretto all'autunno 313 - primavera 312. (Vd. sui singoli punti n. 53; **V.a.2b**, nn. 7s.)

Naturalmente gli eventi soprannaturali descritti nella lettera avranno avuto scarsa pregnanza storica; ma ancora Brisson (1978, 96-98; poi Hansen 1996, 94s.; un cenno già in Oldfather 1926, 1271) ha probabilmente ragione ad accostare quegli stessi eventi, in cui i rapporti fra Etoli e Locresi occidentali giocano un ruolo importante, ad una vicenda riportata da fonti epigrafiche e letterarie: «l'invio da parte dei Locresi al tempio di Atena a Ilio, nella Troade, di fanciulle destinate a espiare il crimine commesso da Aiace, figlio di Oileo, al momento della presa di Troia: aver tentato di far violenza a Cassandra, figlia di Priamo e sacerdotessa ispirata da Apollo» (Vidal-Naquet 1975-85, 345; per fonti, bibl. e discussione della vicenda vd. ora Mari 1997). Le fanciulle dovevano servire la dea restando costantemente in numero di due (e perciò 'immortali', come ha spiegato Vidal-Naquet); quando morissero, venivano cremate e le loro ceneri disperse in mare (Lycophr., *Alex.* 1155-1159), «comme s'il s'agissait de monstres, à l'instar de l'enfant de Polycrite» (Brisson 1978, 97). Dopo la guerra di Focide (terminata nel 347/6 a. C.) i Locresi cessarono di inviare fanciulle ad Ilio; ma queste furono per loro le conseguenze: «... Le donne presero a generare esseri storpi e mostruosi (ἔμπηρα καὶ τέρατα), e allora essi, fattisi dimentichi di ciò che avevano osato compiere, si recarono a Delfi. L'oracolo non voleva però ammetterli, in quanto il dio era in collera con loro. Poiché quelli insistevano per sapere e chiedevano la causa dell'ira, alla fine l'oracolo rispose, rinfacciando loro ciò che avevano omesso di fare riguardo alle fanciulle. Essi allora – non potevano in effetti respingere la prescrizione – demandarono ad Antigono la scelta di quale città locrese dovesse inviare il tributo; ma il re Antigono, pur potendo emettere un giudizio, ordinò che la questione fosse risolta con un sorteggio» (Aelian., fr. 50a-g Domingo-Forasté = Ager 1995, n° 11, messo lacunosamente insieme da più citazioni nella *Suda*).

Come si vede, emergono almeno 3 notevoli punti di contatto con la storia di Policrito (Brisson 1978, 98):

(1) generazione di mostri da parte di donne locresi (cfr. Phleg., *Mir.* 2, 1);

(2) riluttanza di Apollo, a fronte di proponimenti di consultare il suo oracolo (cfr. Phleg., *Mir.* 2, 11 e appresso, n. 38; **V.b.2**, nn. 20s.);

(3) presenza di Antigono Monoftalmo come destinatario di una descrizione degli eventi (cfr. Proclo: **V.a.2b** e n. 7). E si noti che proprio il ruolo di arbitro che il «re Antigono» assume è uno degli argomenti più forti in favore della sua identificazione, in Eliano, con Antigono Monoftalmo: l'intervento del Monoftalmo in arbitrati fra città fu infatti particolarmente notevole, come documentano numerose epigrafi spec. d'Asia Minore (vd. ora Billows 1990, 211 e n. 61; Ager 1991, spec. 89s.; 1995, n' 11-15).

Difficile stabilire se e quanto si possa parlare di 'dipendenza' della vicenda di Policrito dalla storia delle fanciulle locresi: ma le innegabili rispondenze fra l'una e l'altra costituiscono certo un importante argomento in favore della contestualizzazione storica proposta da Brisson per *Mir.* 2.

Questi referenti esterni non tolgono che il nostro racconto denunci strettissimi legami linguistici e compositivi con le altre storie di fantasmi in Flegonte (*Mir.* 1 = **III.1a**; 3 = [in parte] **V.b.2**): se ne indicheranno i più rilevanti ove opportuno (nn. 3; 5; 7; 11; 12; 14; 17; 20; 25; 27; 28; 35; 40). Per il resto rinvio fin d'ora a Rohde 1877-1901, 183-185; Wendland 1911b, 9-11; Mesk 1925, spec. 305-307; 309-311; Peretti 1983, 60-64; Hansen 1989, 105; Stramaglia 1995b, 201s.; sottovalutano le interconnessioni fra *Mir.* 1, 2 e 3 Janda 1966, 347s. n. 39; Gauger 1980, 228-230 n. 13.

[2] Sulla falsariga di Brisson 1978, 101, la storia che segue può suddividersi in tre macrosequenze:
(1) nascita di un androgino e conseguente scompiglio (§§ 2-4);
(2) apparizione di un fantasma e relative implicazioni (§§ 5-10);
(3) vaticinio della testa oracolante dell'androgino e suo compimento (§§ 11s.).

[3] Il personaggio sembra documentato solo da Flegonte e Proclo (**V.a.2b**; cfr. Höfer 1897-1909; Scherling 1952); una mia verifica in ambito epigrafico non ha dato frutto. Si noti come la formula di presentazione del protagonista, che di fatto dà inizio al racconto del θαῦμα, coincida linguisticamente e funzionalmente con *Mir.* 3, 4 = **V.b.2**: Βούπλαγος δέ τις τῶν ἀπὸ Συρίας ἱππάρχης.

[4] Così come αἰτωλαρχία in Proclo (*In Plat. Remp.* II, p. 115, 10 Kr. = **V.a.2b**), αἰτωλάρχης è un *hapax*. Brisson 1978, 92-94 ha cercato di spiegare il termine nell'ambito dell'ordinamento federale che l'Etolia mantenne dagli inizi del IV a. C. ca. fino alla sua integrazione nella provincia romana di Acaia (27 a. C.). Al pari di βοιωτάρχης, αἰτωλάρχης avrebbe designato ciascuno dei consiglieri (βουλευταί) che le singole città della confederazione etola eleggevano per il consiglio (βουλή) federale; oppure, più specificamente, ciascuno di quei βουλευταί che diventavano ἀπόκλητοι, cioè entravano a far parte del consiglio ristretto che veniva costituito all'interno della βουλή federale. Ferrary 1988, 261s. n. 120 ha però obiettato con ragione che il nostro racconto sembra presupporre nell'αἰτωλαρχία la magistratura suprema degli Etoli, che in realtà era invece la strategia. Una simile imprecisione storica si spiegherebbe bene a partire dalla seconda metà del II a. C., allorché la lega etola è ormai decaduta e assai meno nota di un tempo, e si vedono apparire, «dans les nouvelles confédérations des Aeniens et des Doriens, des magistrats suprêmes

appelés aeniarques et doriarques». Se questa spiegazione – come credo – coglie nel segno, emerge un'ulteriore traccia di (ri)elaborazione tardo-ellenistica in *Mir.* 1-3 (*Introduzione*, § 2.1.2).

Sulle istituzioni federali etole vd. in sintesi Daverio Rocchi 1993, 392-397 (bibl. a 453s.); Beck 1997, 43-54.

[5] Brisson 1978, 101 n. 49 riconnette questa indicazione alle «tre notti» passate da Policrito con la moglie, nonché al fatto che egli appaia 3x3 = 9 mesi dopo la morte (appresso nel testo). Lo studioso ipotizza un rapporto con il valore simbolico che il 3 e i suoi multipli assumevano – fra l'altro – nel culto dei morti; e la supposizione trae conferma così dall'abbondante documentazione su tale valore simbolico, come dal ricorrere di 3 e suoi multipli in t u t t e le altre storie di 'risurrezioni' riferite da Flegonte e Proclo/Naumachio (**V.a.2b**, n. 1). Difatti, Filinnio torna in vita circa 3x2 = 6 mesi dopo la morte (Phleg., *Mir.* 1, 14 = **III.1a** con n. 32; Procl., *In Plat. Remp.* II, p. 116, 6 Kr. = **III.1b**) e s'intrattiene 3 notti con il suo amato (Phleg., *Mir.* 1, 11 = **III.1a**; cfr. ivi, n. 18); al 3° giorno dopo la morte tornano in vita Cleonimo di Atene (Procl., *In Plat. Remp.* II, pp. 114, 3 - 115, 6 Kr. = Clearch., *De somn.*, fr. 8 Wehrli[2]) e Rufo di Filippi (Procl., *In Plat. Remp.* II, pp. 115, 23 - 116, 2 Kr.); dopo 3x5 = 15 giorni dal trapasso 'risuscita' Eurinoo di Nicopoli (Procl., *In Plat. Remp.* II, p. 115, 15-23 Kr.); infine, non so se sia casuale che il cadavere di Buplago si rialzi a m e z z o g i o r n o , avendo 3x4 = 12 ferite (Phleg., *Mir.* 3, 4 = **V.b.2**; sul 'risveglio' a mezzogiorno vd. comunque ivi, n. 7). Oltre a tutto ciò, un incontestabile ricorso al simbolismo del 3 è negli oracoli sibillini riportati da Flegonte stesso in *Mir.* 10, 2: cfr. già Diels 1890, 40-45 e note (spec. 40 n. 1); e più in generale, sulla 'Dreiheit', almeno Usener 1903 (spec. 168-179; 327s.); Annequin 1973, 43 n. 127; Lorenz 1986 (con altra bibl.); **III.1a**, nn. 9 e 18.

[6] Per ragioni mai ben chiarite, i Locresi abitavano due aree della Grecia geograficamente separate: i Locresi occidentali (Ozoli) erano stanziati lungo il lato nord del golfo di Corinto, nelle vicinanze di Delfi e fino a Naupatto; quelli orientali (Opunzi) vivevano a est delle Termopili, lungo le coste del golfo di Malea. Nella storia di Policrito, qui e più avanti, si fa certo riferimento ai Locresi occidentali: essi furono assoggettati dagli Etoli piuttosto presto (il processo sembra essersi svolto, con gradualità, fra il 338 e il 270 ca. a. C.: vd. ora Grainger 1995, 331-333; 343), ma nel contempo dovettero conservare quella certa autonomia che la confederazione etola soleva garantire ai gruppi etnici annessi; dunque, i Locresi disponevano probabilmente di un certo peso politico-elettorale nell'ambito delle strutture federali etole. Si può pertanto ipotizzare che Policrito, in quanto «Étolien exerçant une charge importante», sposasse una locrese (anche) per motivi di convenienza politica, cioè per garantirsi l'appoggio della componente locrese in seno agli organi federali. Vd. su tutto ciò Brisson 1978, 94s. (che ho ampliato in qualche punto); e, per certe linee portanti dell'espansionismo etolo, recentemente Gómez Espelosín 1989; 1990; e soprattutto Grainger 1995.

[7] Come già osservava Mesk 1925, 305, anche Filinnio muore «appena sposata»

(νεόγαμος: Procl., *In Plat. Remp.* II, p. 116, 5 Kr. = **III.1b**; cfr. tuttavia **III.1a**, n. 11); inoltre anch'ella trascorre solo tre notti, se non con suo marito, con il suo amante (Phleg., *Mir.* 1, 11 = **III.1a**; vd. ancora *supra*, n. 5). Negletto ma interessante pure il confronto con *Mir.* 6: nel giorno delle nozze una fanciulla viene colta da violenti dolori, che durano tre giorni; la mattina del quarto giorno, la giovane 'muore' in quanto fanciulla: le spuntano infatti attributi maschili ed essa diventa uomo.

[8] La facoltà di restare nella famiglia del marito era generalmente concessa – dietro rinuncia alla dote – alle vedove che avessero o aspettassero figli dal coniuge defunto. Nel nostro caso, si può supporre che la moglie di Policrito mirasse a garantire al nascituro la nazionalità etola, anziché quella – subordinata (n. 6) – locrese, che gli sarebbe spettata se la madre fosse tornata alla sua famiglia d'origine. L'ipotesi era parzialmente ventilata già da Brisson 1978, 102 n. 50; più in generale, sul frequente sostentamento, nel mondo greco, della vedova non risposata da parte della famiglia del marito defunto, vd. ultimamente Günther 1993, spec. 324.

[9] Così P: ὅλω<ς σ>κληρά Nauck, seguito da Giannini: σκληρά Hercher. Intendo ὁλόκληρα/ἁπαλώτερα come una contrapposizione fra parti superiori ('integre', cioè) 'in piena salute', 'sane', e parti inferiori ('alquanto molli', 'mollicce', dunque) 'malaticce'. Vd. in dettaglio Stramaglia 1995b, 213s.

[10] La descrizione dell'androgino si fonda su quattro coppie oppositive – le prime tre esplicite, la quarta implicita –, così schematizzate da Brisson 1978, 102 (che tuttavia per (3) poneva: 'duro/molle', avendo seguito il testo di Giannini nel punto discusso in nota precedente):

(1) maschio/femmina;
(2) alto/basso;
(3) in piena salute/malaticcio;
(4) Etolia/Locride occidentale.

Simili polarizzazioni sono ricorrenti nell'architettura del racconto: vd. anche n. 49.

[11] Cfr. **III.1a**, n. 5.

[12] Proclo (*In Plat. Remp.* II, p. 115, 11s. Kr. = **V.a.2b**) parla di ἐκκλησία κοινή, e Brisson (1978, 87 n. 2; 94) intende tale espressione come un sintagma tecnico = 'assemblea federale'; si tratterebbe cioè di una delle assemblee federali straordinarie che la lega etola poteva convocare, oltre alle due ordinarie che si tenevano annualmente (cfr. Larsen 1968, 198s.; Beck 1997, 52s.). Ma è credibile che Proclo avesse trovato nella sua fonte un simile particolare, se questo manca nella dettagliata versione di Flegonte? E soprattutto: che senso avrebbe avuto un dettaglio così specialistico nel sunto di Proclo, in cui «i riferimenti alla cornice storica sono connotati da una genericità funzionale alla comprensione di un pubblico non necessariamente informato sulle strutture politiche etole» (O. Pecere *in colloquio*)? Seguendo Pecere, escluderei per κοινή una valenza tecnica in Proclo: l'aggettivo varrà a sottolineare il carattere genericamente «plenario» dell'assemblea in cui Policrito apparve.

Sul piano strutturale, la 'messa in pubblico' del prodigio, la convocazione di

un'assemblea ed il ricorso a indovini (o oracoli) trovano preciso riscontro in *Mir.* 1, 12-18 = **III.1a**; 3, 5s. = **V.b.2**; *coram populo* si svolgono inoltre gli eventi in *Mir.* 3, 8ss. Per di più, la chiara scansione in più fasi dell'assemblea popolare di *Mir.* 2 (risp. §§ 4; 5-10; 11s.; cfr. n. 2) corrisponde funzionalmente ai due momenti assembleari di *Mir.* 1 (risp. §§ 14; 16-18; cfr. già Mesk 1925, 306) e 3 (risp. §§ 8-11; 12). Ritornano insomma quelle tre tecniche elementari (ritardamento dell'azione; graduazione degli eventi; parallelismi interni) che Mesk 1925 ha dimostrato essere costanti in *Mir.* 1-3, e delle quali si è vista la funzione in **III.1a**, n. 24.

[13] *Stricto sensu*, indovini specializzati nel trarre auspici dalle viscere di vittime sacrificali (al pari degli aruspici etruschi e romani); e, rispettivamente, nell'interpretare prodigi (τέρατα). Documentazione completa in Stein 1909, 50-52 (per τερασκόποι/τερατοσκόποι); Brisson 1978, 103s. e n. 56. Nel seguito della narrazione si parlerà collettivamente di μάντεις, 'indovini' (§ 6; cfr. Hansen 1996, 87).

[14] In Grecia come a Roma, era normale l'interpretazione di prodigi come segni di rivolgimenti politici imminenti. Particolarmente istruttivo il confronto con Cic., *De div.* I, 53, 121: *si puella nata biceps esset, seditionem in populo fore*; Plut., *Conv. sept. sap.* 3, 149c-d: un neonato metà uomo metà cavallo è visto come «segno di sedizione e di discordia» (149d: στάσεως... καὶ διαφορᾶς τὸ σημεῖόν ἐστι); per altri esempi e discussione vd. per tutti Pritchett 1979, 125s.; Breglia Pulci Doria 1983, 70s.; inoltre **III.1a**, n. 27.

[15] La proposta di eliminare la madre insieme al mostro ha destato perplessità nei moderni (da ultimo in Brisson 1978, 108), in quanto la pratica è estranea ai rituali catartici normalmente adottati a fronte di neonati-τέρατα. Stein 1909, 12s. adduceva a riscontro le parole di Oreste in Aesch., *Ch.* 548s.: poiché la madre Clitennestra ha sognato di partorire un serpente (che poi la mordeva al seno), essa «allora, giacché ha nutrito un mostro spaventoso, deve perire di morte violenta» (δεῖ τοί νιν, ὡς ἔθρεψεν ἔκπαγλον τέρας, / θανεῖν βιαίως); e Oreste assicura che sarà lui stesso, «fattosi serpente» (ἐκδρακοντωθείς), a ucciderla, così inverando il sogno (per l'esegesi di ὡς ἔθρεψεν vd. Stein 1909, 13; Garvie 1986, 193). Questo raffronto è bensì interessante, ma incerto: a parte il diverso contesto che presuppone, è plausibile (H. J. Rose) che il passo eschileo alluda specificamente alla tradizione secondo cui le vipere femmine ucciderebbero i maschi nella copula e poi, durante il parto, avrebbero le viscere divorate dai figli, che così punirebbero le madri per la loro condotta innaturale (Hdt. III, 109, 1s., da cui Ps.-Aristot., *Mir. ausc.* 165; Nicand., *Ther.* 128-136; Antig., *Hist. mir.* 21, 4; Aelian., *Nat. an.* I, 24 – e cfr. XV, 16 –; qualche dettaglio in più in Plin., *N. h.* X, 82, 169s.). Dunque, considerando anche che Eschilo paragona più volte Clitennestra a una vipera, si può pensare che «Viper-like, she has killed her husband; and viper-like, she must be killed by her young» (Rose 1958, 228). Stranamente Rose trascura quello che è forse l'argomento più forte in favore della sua tesi: l'esplicita connessione, fatta da Eliano, tra il costume delle vipere e la vicenda tragica di Oreste (*Nat. an.* I, 24: «Che sono dunque gli Oresti e gli Alcmeoni al confronto, o amici tragedi?»).

Sulla problematica sorte della moglie di Policrito vd. n. 48.

[16] «Remarquer, dans le verbe ἀποφέρειν, le préfixe ἀπο qui figure dans toutes les expressions désignant l'éviction des êtres maléfiques» (Delcourt 1938, 62 n. 1 [*ad loc.*]).

[17] Per valutare correttamente il prodigio qui rappresentato dall'androgino e, insieme, per spiegare la susseguente apparizione di Policrito (§§ 5ss.), occorre considerare più elementi di varia natura.

In primo luogo, questo sembra l'unico caso di androginia storicamente attestato in ambito greco: lati sono i raffronti istituibili con androginie mitiche (sulle quali in sintesi Delcourt-Hoheisel 1988, 652-661); ed altra cosa sono pure i cambiamenti di sesso. Per questa tipologia Flegonte (*Mir.* 4-10) parla pur sempre di ἀνδρόγυνοι, ma antichi e moderni la ritengono di norma una categoria a parte (vd. spec. Delcourt 1938, 53 n. 3; Breglia Pulci Doria 1983, 41s.).

Diversa la situazione a Roma, ove le fonti storiche registrano un discreto numero di androgini: se ne possono contare fino a 19 casi dal 209 al 92 a. C. (aggiungendo Diod. XXXII, 12, 2 alla lista redatta da ultimo da MacBain 1982, 127-132). In età repubblicana la nascita di un androgino era un prodigio che ingenerava grande timore e riceveva pubblica attenzione: e già almeno dalla seconda attestazione per noi documentabile (Liv. XXVII, 37, 5-15; 207 a. C.) fu elaborata per l'androgino una complessa procedura di eliminazione rituale (*abominatio*). Prescindendo da singole divergenze, il rituale può così schematizzarsi: (dietro prescrizione degli aruspici) il bambino veniva chiuso in una cassa e immerso in mare, sì da essere allontanato dai confini dello Stato; il rito era accompagnato da ulteriori, elaborate cerimonie (trattazioni recenti: MacBain 1982, 68-71; 127-135; Breglia Pulci Doria 1983, 40-57). Col tempo gli androgini finirono per suscitare curiosità, piuttosto che paura (Plin., *N. h.* VII, 3, 34: *Gignuntur et utriusque sexus quos hermaphroditos vocamus, olim androgynos vocatos et in prodigiis habitos, nunc vero in deliciis*); e lo Stato si disinteressò dei parti mostruosi (Amm. Marc. XIX, 12, 20: *Nascuntur huiusmodi saepe portenta indicantia rerum variarum eventus, quae, quoniam non expiantur ut apud veteres publice, inaudita praetereunt et incognita*; cfr. ultimamente Santini 1988, 213s.). Ma è certo notevole che un cambiamento di sesso – fenomeno già meno 'mostruoso' dell'androginia –, ad Antiochia sul Meandro, destasse grande sbigottimento ancora nel 45 d. C. (Phleg., *Mir.* 6 [cfr. n. 7]; sull'androginia nel mondo greco e romano vd. ora – da varie angolature – Breglia Pulci Doria 1983, 40-110; Delcourt-Hoheisel 1988; Sartori 1993; Brisson 1997; inoltre Ajootian 1990 e Raehs 1990 per la vastissima iconografia).

Sarebbe comunque azzardato interpretare la nascita dell'androgino e le relative conseguenze, nella storia di Policrito, rifacendosi 'tout court' alla prassi romana (così invece Brisson 1978, 104-106, seguendo il discutibile accostamento di Delcourt 1938, 29-66, spec. 61s.; 63 fra esposizione statale di bambini deformi nel mondo greco e *abominatio* di androgini nel mondo romano; contro questa impostazione vd. per tutti Breglia Pulci Doria 1983, 47-51). Di fronte all'androginia, il mondo greco e

quello romano rivelano una differenza che non è solo di numero di attestazioni, ma investe la natura stessa del concetto di 'prodigio' presso l'uno e l'altro popolo. Come è stato ormai ben chiarito, per i Greci il prodigio è prima di tutto un σημεῖον, un significante da interpretare caso per caso; non esistono dunque rituali fissi di 'espiazione', bensì, d o p o l'interpretazione del 'segno', si prendono i dovuti provvedimenti. Nella mentalità romana invece, almeno per tutta l'età repubblicana, il prodigio è essenzialmente «un avvertimento che indica che si è rotto qualcosa nell'equilibrio uomo-dio, che il dio è in collera e che deve essere placato»; di fronte all'avvertimento, «l'unica soluzione che si impone è quella di ricorrere ad una serie di rituali volti a riconciliare la divinità, e contemporaneamente ad eliminare la contaminazione che il *monstrum*... provoca. Il problema di quello che il *monstrum* 'predice' si trova solo più tardi» (Breglia Pulci Doria 1983, 67s.; 69; la più limpida sintesi di questi princìpi resta Bloch 1963-76, *passim*). In quest'ottica, il trattamento dell'androginia nella storia di Policrito risponde a schemi di pensiero che hanno poco di romano (Breglia Pulci Doria 1983, 61-63). Dal complesso della storia emergono infatti d u e distinte «proposte di eliminazione dell'androgino»: quella degli indovini consultati dall'assemblea (§ 4) e quella di Policrito (§ 6). Tali proposte, «anche se hanno lo stesso scopo, cioè la restituzione dell'essere anormale agli inferi, comunque si presentano come opposte: una, quella consigliata dai θύται vuole che la si compia ἐν ὑπερορίᾳ, l'altra, in fondo, con la consegna del figlio al φάσμα paterno si esaurisce nella città. L'una comprende la madre e l'altra no; ancora, le interpretazioni del futuro su cui si basano, sono opposte [vd. n. 53]» (Breglia Pulci Doria 1983, 62; e cfr. in parte Hansen 1996, 97). Per di più, la discussione è condotta come un vero e proprio agone oratorio, in cui lo spettro si pone sullo stesso piano degli indovini, e come loro ha dinanzi a sé un'assemblea incerta che va persuasa con un discorso eloquente. Manca insomma un rituale inviolabile precostituito, e domina invece una dimensione agonale in cui il momento interpretativo è centrale: chiare riprove della *facies* prettamente greca del racconto e dei suoi contenuti.

Una volta messi in chiaro questi presupposti, occorre chiedersi perché le proposte degli indovini all'assemblea (allontanamento dai confini e cremazione dell'androgino e di sua madre) suscitino il subitaneo ritorno di Policrito dal mondo dei morti – ancorché tale ritorno sia legato solo al figlio (n. 48). Ora, l' a l l o n t a n a m e n t o di un 'prodigio' (τέρας) dai confini del paese, che dal τέρας stesso subisce contaminazione, è prassi purificatoria corrente così in Grecia come a Roma – ove rientra nel rituale dell'*abominatio* di androgini (*supra*; più in generale bastino Phleg., *Mir.* 1, 17 = **III.1a**; 3, 5 = **V.b.2**; Parker 1983, 229s.); lo stesso non può dirsi invece per la c r e m a z i o n e di esseri umani mostruosi. Di norma, Greci e Romani sembrano aver cremato τέρατα solo quando si trattasse di animali (vd. per tutti Brisson 1978, 113). Non sembra derogare al principio un ambiguo lemma di Frinico (II d. C.): Ἀγρίοις κατακαῦσαι ξύλοις· τὰ τερατώδη τὴν φύσιν ἐπ' ἀγρίοις ἔκαιον ξύλοις (*Praep. soph.*, p. 15, 12s. de Borries: «Bruciare con legna selvatica: bruciavano su legna selvatica le mostruosità di natura»): tanto più se il lemma si riferisce

alla perduta *Melanippe saggia* di Euripide (G. Kaibel: cfr. ed. de Borries, appar. *ad loc.*). Ivi infatti Eolo vuole bruciare i figli di sua figlia Melanippe, trovati nelle proprie stalle, perché li ritiene frutto di un parto mostruoso di animali (vd. Eur., frr. 480-488 Nauck[2]; e ora *Pap. Lugd. Bat.* XXV, 2). Soprattutto, la cremazione era estranea ai riti dell'*abominatio* romana, e se è vero che a Roma si conoscono due cremazioni di esseri umani vivi, almeno una di esse è facilmente spiegabile (Diod. XXXII, 12, 2: viene cremato un androgino che però è un italico già adulto, ossia un nemico, poiché si è alla vigilia della guerra marsica [91 a. C.]; sul passo vd. Brisson 1978, 113 e n. 88; Breglia Pulci Doria 1983, 81-83; l'altro caso è Obs. 25 = Oros. V, 6, 1: cremazione di una sorta di gemelli siamesi).

In definitiva, Policrito insorge contro le prescrizioni degli indovini perché la cremazione comporterebbe per suo figlio da un lato l'assimilazione a una bestia, dall'altro una morte violenta che potrebbe fare del bambino – in quanto ἄωρος e βιαιοθάνατος – un fantasma assetato di vendetta. Proprio per evitare al figlio una sorte terribile, ma soprattutto (n. 48) per impedire agli amati concittadini di contaminarsi con un atto violento di cui pagherebbero il fio, Policrito prega le divinità infere di lasciarlo tornare sulla terra per condurre egli stesso il proprio bambino nell'oltretomba; ecco dunque apparire lo spettro nel bel mezzo dell'assemblea... Vd. diffusamente Brisson 1978, 105; 107-114 (ivi anche ulteriori argomenti, meno convincenti).

[18] Così P: βουλ<ευ>ομένων Meursius (sulla scia della traduzione dello Xylander), seguito da tutti gli editori posteriori. Il testo tràdito si spiega però bene se confrontato con § 11 e con *Mir.* 3, 14: in tutti e tre i casi, un subitaneo intervento soprannaturale blocca un atto di volizione da parte di una folla. Cfr. diffusamente Stramaglia 1995b, 214.

[19] Palese richiamo alla tradizione del nero come colore degli spettri e, più in generale, delle entità soprannaturali connesse alla morte (*Introduzione*, § 1.4.2, *sub* (3)); ma forse anche all'uso di portare vesti nere in occasione di sacrifici umani a divinità ctonie (sull'usanza Radke 1936, 30s.). Come che sia, qui vale la pena ricordare almeno «Thanatos dal nero peplo» (μελάμπεπλον... Θάνατον) in Eur., *Alc.* 843s. (Brisson 1978, 107 n. 73); «Ade dalla nera veste» (Ἅιδης... μελανείμων) nell'oracolo in Phleg., *Mir.* 3, 11 v. 14; il fantasma «vestito di una pelle nera» (ἠμφιεσμένος δέρματι μέλανι) in Phleg., *FGrHist* 257 F 40, 3, 1 (vd. premessa a questo cap., n. 16); la macabra parata di Clito insieme ai figli di Parmenione, «tutti morti» e «in abiti neri» (ἐν μέλασιν ἱματίοις), che Alessandro sogna di vedere al suo capezzale (Plut., *Alex.* 50, 6); e anche l'antica superstizione che imponeva di «non portare mantello nero – il nero è infatti colore di morte –» (Hippocr., *Morb. sac.* 1, 17 Grensemann: ἱμάτιον... μέλαν μὴ ἔχειν – θανατῶδες γὰρ τὸ μέλαν –).

[20] In Flegonte parla «con voce fievole» anche Buplago in *Mir.* 3, 4 = **V.b.2**. È noto che una voce sottile rappresentava la norma per i fantasmi, nell'immaginario greco (*Introduzione*, § 1.4.4, *sub* (1)); e in particolare, gli spettri flegontei rientrano fra quei defunti che con voce esigua ragguagliano su eventi futuri (Lycophr., *Alex.*

686s.; Ov., *Fast.* V, 458; Heliod. VI, 15, 1; cfr. García Teijeiro - Molinos Tejada 1994, 283s.).

[21] Così emendo – pur dubitativamente – l'insostenibile testo di P: πάρειμι πρὸς ὑμᾶς τοὺς κτλ.; sulla scia di Westermann, invece, Giannini leggeva: πάρειμι <ὑμῖν> παραιτησάμενος. Cfr. Stramaglia 1995b, 214s., anche per le ulteriori proposte avanzate dagli esegeti.

[22] ἐμοῦ τοῦ P: ἐμαυτοῦ Emperius, seguito da Giannini. Cfr. Stramaglia 1995b, 215s.

[23] Per il significato e le ragioni di questa richiesta vd. nn. 17 e 33.

[24] *Sc.* «altro» rispetto al modo caldeggiato da Policrito stesso.

[25] Cfr. *Mir.* 1, 12 = **III.1a**: ὡς ἀνηκέστου γεγονότος συμπτώματος.

[26] La richiesta di silenzio, in sé inopinata, trova spiegazione subito dopo: Policrito vuole protrarre il meno possibile il proprio soggiorno sulla terra, e le discussioni che esso comporta, perché (Οὐ γὰρ κτλ.) è esiguo il tempo concessogli dagli dèi inferi. Per una situazione confrontabile vd. Call., *Iamb.* 1, 31-35: Ipponatte (temporaneamente) redivivo richiede silenzio all'uditorio nel formulare le sue istanze, perché deve affrettarsi a tornare all'Acheronte. Questo per quanto attiene alla 'logica del racconto'. Ma è anche chiaro che, esortando al silenzio, Policrito attribuisce di fatto una valenza rituale alla consegna dell'androgino: «l'invito ad osservare il silenzio durante il rito (εὐφημεῖτε o *favete linguis*)... vuole evitare che parole non adatte possano esercitare un'azione che turbi o ostacoli le finalità della cerimonia» (così in generale Ricottilli 1984, 31 [con bibl.]; sul nostro passo Hansen 1996, 90).

[27] Un *topos*: cfr. **III.1a**, n. 4.

[28] Per comprendere la 'strana' distinzione φάσμα/δαίμων e la traduzione qui proposta per la relativa pericope, occorre tenere presenti due elementi:
(1) con la sola, parziale eccezione di *Mir.* 1, 18 = **III.1a**, in Flegonte φάσμα designa sempre l''apparizione (straordinaria)' del fantasma, piuttosto che lo 'spettro' in sé (cfr. *Mir.* 2, 1; 6 [*bis*]; 7; e poi 3, 5 = **V.b.2**);
(2) in rapporto a *res sacrae*, ἀφοσιοῦσθαι significa sostanzialmente: 'espiare(/purificarsi) soddisfacendo' una divinità o *sim.* (*LSJ*, 293 [II.1-2b]; *DGE*, 645 [I.1-2]). Di particolare interesse Charit. II, 4, 4: ἀφοσιώσασθαι i δαίμονας di una defunta.

Dunque, per una sorta di zeugma, i due semantemi di ἀφοσιώσασθαι (a. espiare, purificarsi; b. soddisfare) si riferiranno rispettivamente a φάσμα e a δαίμων: l'apparizione straordinaria (φάσμα), in quanto prodigio, ora che ha ricevuto interpretazione andrà 'espiata' (n. 17); e ciò potrà avvenire accogliendo le richieste dell'entità soprannaturale (δαίμων) cui è dovuta l'apparizione stessa, così 'soddisfacendola'.

[29] ἐπὶ σχολῆς P: μετὰ ἀνέσεως P in margine, indebitamente trasposto nel testo da Giannini in luogo appunto di ἐ. σχ. Cfr. Stramaglia 1995b, 216s.

[30] ἀβουλία può significare tanto 'irresolutezza' quanto 'sconsideratezza' (basti *LSJ*, 3). Ambedue le accezioni sono ammissibili nel nostro contesto, ma la prima pare imporsi: Policrito starà appunto stigmatizzando l'incapacità a decidersi che la maggioranza assembleare ha appena dimostrato (§ 7). Non inficia questa esegesi il §

9 (Brisson 1978, 84 n. d è fuorviato dal testo di Giannini: vd. n. 31): ivi l'accorrere della folla rifletterà n o n una d e c i s i o n e pregressa dell'assemblea, bensì il suo confuso tentativo di togliere di mezzo il bambino per sottrarlo a quel padre, che ha appena manifestato l'intenzione di «violare la legge contro il proprio figlio».

[31] καὶ περὶ τὴν ἄρσιν P: καὶ ἔριν περὶ [τὴν ἄρσιν] Giannini, inserendo ἔριν dal margine di P. Il luogo è stato ripetutamente vessato dai critici, ma il testo tràdito pare ben difendibile: cfr. Stramaglia 1995b, 217s. Per il senso della pericope vd. nota precedente.

[32] Giannini e Brisson legano ἰταμώτερον a διέσπασέ τε κτλ.; ma avevano certo ragione gli interpreti più antichi, che riferivano l'avverbio a τοὺς πλείστους αὐτῶν ἀνείρξας (cfr. Xylander *ap.* Franz 1822², 31: «plerosque ferocius abigens»): Policrito ha motivo di agire «con veemenza» contro i concittadini che gli si sono mostrati ostili, non certo contro quel figlio cui è c o s t r e t t o (vd. poco sopra) ad usare violenza. Per la 'Wortstellung' di ἀνείρξας ἰταμώτερον – tipica in Flegonte – cfr. Stramaglia 1995b, 208.

[33] Da un punto di vista diegetico, il gesto di Policrito trova il suo riscontro più vicino in Philostr., *Her.* 56, 6-10, ove il fantasma di Achille fa a pezzi una giovane schiava che è l'ultima delle discendenti di Dardano. Cfr. il dettagliato confronto in Hansen 1996, 98-101, che ravvisa nei due testi i soli vettori antichi di un motivo che egli chiama *The Dissembling Revenant* (ma almeno la storia di 'Publio' – vd. appresso – va aggiunta: Davies 1997, 535). Per quanto attiene invece alla logica interna del racconto, l'atto 'cannibalesco' di Policrito sembra bensì inopinato e quasi assurdo, ma in realtà ha una sua precisa ragion d'essere (Brisson 1978, 114-117):

(1) La sarcofagia era caratteristica delle divinità infere e delle loro emanazioni: il demone Eurinomo, che nella *Nekyia* di Polignoto «mangia tutt'intorno le carni dei morti, lasciando loro le sole ossa» (Paus. X, 28, 7), non è che l'esempio più impressionante di una concezione assai diffusa (le attestazioni più rilevanti in Brisson 1978, 115).

(2) Le reiterate rispondenze con *Mir.* 3 lasciano istituire un rapporto analogico tra la sarcofagia di Policrito, che divora il proprio figlio fino alla testa, e quella del lupo fulvo che divora – testa esclusa! – il 'comandante Publio' in *Mir.* 3, 12-14. L'animale compie la sua opera, su incarico di Apollo, per trasportare Publio nel regno dei morti (cfr. le parole del romano al suo uditorio, § 14 vv. 10-12: «Queste verità te le ha dette Febo Apollo Pizio che, inviatomi il suo potente servitore, mi ha condotto [ἤγαγεν] alle dimore dei beati e di Persefone»); similmente Policrito, piuttosto che lasciare che il proprio figlio subisca la violenza dei concittadini, sceglie di divorarlo per 'incorporarselo' e portarlo con sé nell'oltretomba. Così facendo, inevitabilmente, egli usa comunque violenza al bambino: «Et la violence qu'il est forcé de lui faire retombera sur la tête des Étoliens qui en sont la cause» (Brisson 1978, 117). Non convincono le riserve di Hansen 1996, 91 a questa spiegazione circostanziata, e la sua idea che il gesto di Policrito vada semplicemente considerato come un atto 'immotivato' e oscuro di un'entità soprannaturale altrettanto misteriosa.

[34] Secondo Hansen 1996, 92 Policrito resterebbe «unharmed by missiles not because he is a mere shade but because he is preternaturally strong, like the famous Heros of Temesa». Ma si tratterà piuttosto della consueta 'corporeità incorporea' dei fantasmi greco-latini, come mostra il fatto stesso che Policrito, dopo essere stato tanto materiale da divorare il proprio figlio, si 'smaterializzi' dileguandosi subito dopo (cfr. *Introduzione,* § 1.4.3; e, per le subitanee sparizioni degli spettri, **IV.4**, n. 7). Sul lancio di pietre per allontanare/neutralizzare fantasmi *et sim.* resta assai utile Gruppe 1906, II, 887s. n. 4 (con Höfer 1897-1909, 2652), e *e. g.* Philostr., *V. Apoll.* IV, 10.

[35] Cfr. **V.b.2**, n. 19.

[36] Mi pare qui sicura la confluenza di almeno due distinti *topoi*, entrambi ben documentati: (1) teste che parlano anche dopo essere state recise (*Vital head:* mot. E 783.+ Th.); (2) infanti che all'improvviso si esprimono compiutamente. Più dubbi e tenui i nessi con la tradizione dei (3) fanciulli che emettono oracoli in 'trance'.

(1) Sappiamo da Aristotele (*De part. anim.* III, 10, 673a) che erano in molti a credere che teste mozzate potessero continuare per un po' ad emettere suoni più o meno (in)articolati, e alcuni si richiamavano addirittura all'*auctoritas* di Omero (*Il.* X, 457 = *Od.* XXII, 329: anziché φθεγγομένου δ' ἄρα τοῦ γε κάρη κονίῃσιν ἐμίχθη [«mentre egli (ancora) parlava, la sua testa finì nella polvere»], vi era chi pretendeva di leggere: φθεγγομένη... κάρη κτλ. [«la sua testa finì nella polvere parlando (ancora)»], senza considerare che κάρη è sempre neutro in Omero; conferma la notizia Eustath., *ad Il.* X, 457 [III, p. 110, 4-13 van der Valk]). Non stupisce quindi che la tradizione letteraria greca e latina abbia fatto largo uso di teste che sussurrano ovvero parti del corpo che danno segni di vita, anche una volta recise (vd. in dettaglio Stramaglia 1995a, 223s.). Su questo sfondo si collocano alcune testimonianze relative a teste di individui che (ri)prendono a parlare c o m p i u t a m e n t e in momenti più o meno lontani dalla decapitazione: Aristot., *ibid.*, 17-23 (il cranio di un sacerdote di Zeus denuncia ripetutamente il suo assassino con un trimetro giambico); Plin., *N. h.* VII, 53, 178s. = **V.b.1** (il cesariano Gabieno, alcune ore dopo essere stato praticamente decapitato, chiama i soldati di Sesto Pompeo per rendere alcuni [falsi] vaticini sull'esito della guerra); e, in Flegonte, il passo qui in esame e *Mir.* 3, 14 (la testa del 'comandante Publio', che si è appena lasciato divorare da un lupo, pronuncia un oracolo antiromano che si riallaccia a quelli emessi in 'trance' dal medesimo personaggio poco prima [3, 8-11]). Questi luoghi rivestono un significato tutto particolare, in quanto innestano un elemento s o p r a n n a t u r a l e (lo spirito del defunto che parla attraverso il cranio) sul motivo di base della presunta sopravvivenza f i s i o l o g i c a di organi o arti mozzati (*supra*). Sono peraltro due facce che hanno a monte un medesimo paradigma mitico: quello della testa di Orfeo, che avrebbe continuato a cantare/mormorare anche dopo essere stata recisa dal corpo, e quindi, trasportata dalle acque fino a Lesbo, vi avrebbe dato vita ad un oracolo, fatto poi tacere da Apollo (Philostr., *V. Apoll.* IV, 14 – cfr. *Her.* 28, 8-13 – e numerose fonti iconografiche: dopo Deonna 1925, vd. Brisson 1978, 117s. [con bibl. più recente sul-

l'iconografia]; Bremmer 1983, 46s.; Nagy 1990, 208-228 e note [contestualizzazione nel mito e nel folclore]; Doerig 1991 [testimonianze archeologiche e 'Nachleben']; una testimonianza iconografica è qui in fig. 4).

Insomma, le 'teste parlanti' avevano una *facies* squisitamente m a n t i c a: ne è ulteriore riprova l'uso di cranî in magia per scopi divinatorî (craniomanzia). Particolarmente congrua è quindi la presenza del motivo in Flegonte, la cui propensione per gli o r a c o l i era assai marcata così nel Περὶ θαυμασίων come in altre opere (cfr. le critiche di Phot., *Bibl.* 97, 84a, 35 - 84b, 2 = II, p. 65 Henry = *FGrHist* 257 T 3, 5). Vd. ampiamente Stramaglia 1995a, 225-228 (che ho qui ripreso in più punti); e anche García Teijeiro - Molinos Tejada 1994, 280-282; Hansen 1996, 92; e il saggio di J. P. Davies di cui in **V.b.2**, Bibl.

(2) Infanti che prendono a parlare compiutamente, pronunciando una o più parole, sono un *topos* della letteratura prodigiale. La nostra documentazione deriva essenzialmente dalla Roma repubblicana, poiché ivi quegli infanti – al pari che nel racconto di Flegonte – ricevevano la pubblica attenzione riservata appunto agli *ostenta* (n. 17). Principali attestazioni: Liv. XXI, 62, 2; Val. Max. I, 6, 5; Plin., *N. h.* XI, 112, 270 (ripresa imprecisa di Hdt. I, 85 e – forse – di Cic., *De div.* I, 53, 121: oltre ai commenti *ad locc.* vd. spec. Delcourt 1938, 54s. n. 3); Appian., *Bell. civ.* IV, 4, 14; Obs. 41; feti che parlano nel grembo materno: Liv. XXIV, 10, 10; Aug., *De civ. Dei* III, 31 (I, p. 144, 21s. Dombart-Kalb[5]); su questi motivi, e su quello correlato degli animali che assumono voce umana, compendia fonti e bibl. precedente Speyer 1991 [1989], 287s.; basti aggiungervi Luterbacher 1904[2], 34 e n. 55; Delcourt 1938, 54s.

(3) L'uso di un bambino che, in condizioni di 'trance' più o meno profonda, fungesse da *medium* per la voce di entità soprannaturali, era prassi divinatoria corrente. Spesso i fanciulli rendevano veri e propri vaticini in metro, e questo ruolo era istituzionalizzato presso oracoli come quello del bue Api a Menfi (Plin., *N. h.* VIII, 71, 185; Xen. Eph. V, 4, 8s.; Dio Chrys., *Or.* 32, 13; Aelian., *Nat. an.* XI, 10; cfr. Plut., *De Is. et Osir.* 14, 356e). Il caso per noi più interessante, per la dimensione politica che la pratica viene ad assumere, è Varr. *ap.* Apul., *Apol.* 42, 6: *Trallibus de eventu Mithridatici belli magica percontatione consultantibus puerum in aqua simulacrum Mercuri contemplantem quae futura erant CLX versibus cecinisse.* Ulteriore documentazione e discussione in Abt 1908, 161-165; W. Schmid *ap.* Rohde 1914[3], 622; Hopfner 1924, §§ 286-289; Hopfner 1926; Festugière 1950[2], 348-350; Dodds 1971-91, 63-66; Amat 1985, 107.

[37] Riferimento al voto per alzata di mano dei cittadini in assemblea, che stanno deliberando l'invio di una delegazione a Delfi, secondo Hansen 1996, 93. Ma io dubito che l'espressione abbia qui una valenza così specifica: si tratterà invece di un'immagine più generica, riconducibile a quella globale insistenza sulla 'contaminazione' di Etoli e Locresi, che caratterizza il vaticinio della testa oracolante.

[38] La «bruttura» che contamina gli Etoli, rendendo impure le loro mani (v. 3), sarà l'atto di violenza cui gli Etoli hanno costretto Policrito contro il proprio figlio (§ 8): le conseguenze di tale atto ricadono adesso sul loro capo. Cfr. nn. 33 e 48.

Dall'esordio dell'oracolo emerge che Apollo rifiuta di essere consultato dagli Etoli (e Locresi), cioè vi è un'avversione da parte del dio; è un tratto che accomuna questa storia non solo a quella 'parallela' delle fanciulle locresi (n. 1), ma anche ad altre due vicende di teste oracolanti: quella della testa di Orfeo, cui Apollo ingiunge di tacere per sempre (n. 36); e l'altra del 'comandante Publio', in cui pure Apollo svolge un ruolo centrale (*Phleg.*, *Mir.* 3, 8-15; *supra*, nn. 33 e 36). Cfr. ampiamente Brisson 1978, 117-119; e in parte già Deonna 1925, 45.

[39] *Prima facie* questa precisazione sa di zeppa. Come però ha mostrato Brisson 1978, 120, essa in realtà riprende e 'assevera' quella contrapposizione fra corpo e anima con cui Policrito aveva esordito nel suo primo discorso (§ 6: Ἐγὼ -- ζῶ; per il concetto offre un bel riscontro Plat. Com., fr. 70 Kassel-Austin). Non so invece se davvero «cette même distinction [*sc.* quella delle anime rispetto ai corpi, fatta dalla testa oracolante] peut être considérée comme servant d'explication théorique, inspirée peut-être de la philosophie aristotélicienne, pour rendre compte, en dernière instance, des trois apparitions qui sont racontées par Phlégon dans les trois premiers chapitres de ses *Mirabilia*» (Brisson, cit.). Non senza motivo Pecere (*in colloquio*) giudica queste considerazioni «troppo razionalistiche».

[40] Il riferimento ad Atena, altrimenti enigmatico, è stato plausibilmente ricondotto da Brisson 1978, 96-98 alle congruenze fra la storia di Policrito e quella dell'ira di Atena contro i Locresi, allorché essi cessarono il prescritto invio di fanciulle al suo tempio di Ilio (n. 1). Si noti d'altronde come i Locresi vengano qui (e cfr. v. 21) menzionati p r i m a degli Etoli.

Atena irata figura anche negli oracoli antiromani di *Mir.* 3 = (in parte) **V.b.2**, e pure lì sembra esservi all'origine un sacrilegio contro la dea: cfr. **V.b.2**, n. 22.

[41] Il verso presuppone verosimilmente:
(1) la nota metafora della 'pioggia(/pioviggine) di sangue' (cfr. ad es. Aesch., *Ag.* 1390: ἐρεμνῇ ψακάδι φοινίας δρόσου [«con un fosco spruzzo di sanguinosa rugiada»]; Ps.-Simon., *Ep.* 47 Page [= *Anth. Pal.* VII, 443], 2: φοινίσσᾳ... ψακάδι [«con rossa pioviggine»]; altro in Stramaglia 1995b, 219s.);
(2) il concetto per cui la 'pioviggine' prelude alla 'pioggia' vera e propria.

In quest'ottica, risulta illuminante Aesch., *Ag.* 1533s.: Δέδοικα δ' ὄμβρου κτύπον δομοσφαλῆ / τὸν αἱματηρόν· ψακὰς δὲ λήγει («Temo uno scroscio sanguigno di pioggia che abbatta la casa: la pioviggine sta cessando»). La metafora meteorologica indica qui che, dopo le prime avvisaglie di morte (la ψακάς), il Coro teme che stia ormai per giungere la rovina completa (l'ὄμβρος): cfr. Fraenkel 1962², III, 726s. Parimenti, l'asserzione che «una pioviggine di morte è sparsa ormai per le teste» andrà intesa, in Flegonte, come un oscuro presagio per significare che i prodromi della sciagura hanno già avuto luogo, e la rovina totale sta ormai per abbattersi sugli Etoli. È questo, d'altronde, l'*omen* complessivamente prefigurato dai vv. 11-13.

[42] L'inedita concordanza del maschile μέλας con il femminile αἴθρη è stata a lungo sospettata dai critici, ma probabilmente a torto: cfr. Stramaglia 1995b, 220.

[43] Per l'interpunzione qui proposta ai vv. 12s. cfr. Stramaglia 1995b, 219. Ivi ho

riconfigurato i vv. 10-17 come due coppie di 4 versi ciascuna, disposte specularmente secondo uno schema: 1+3 / 3+1. I due gruppi tetrastici contengono rispettivamente:
(a) 1 verso introduttivo al futuro + 3 al perfetto (*pro praesente*) che descrivono la graduale avanzata delle tenebre sulla terra, cioè l'incombere della rovina (si noti la *climax*: νύξ / μέλας αἴθρη / ἔρεβος);
(b) 3 versi al futuro (o al presente *pro futuro*) che tratteggiano le sciagure a venire + 1 all'aoristo che funge da chiusa riepilogativa.

[44] νῦν Eberhard: νὺξ P edd. Cfr. nota precedente e Stramaglia 1995b, 220s.

[45] οἶκοι Jacoby: οἴκοι P edd. Cfr. Stramaglia 1995b, 221s.; e si noti che οἶκοι ἐπ' οὔδει γυῖα κλινοῦσιν sarà «une image qui veut dire: 's'effondrer, s'écrouler'» (Brisson 1978, 84 n. f, che stampa οἴκοι ma intende οἶκοι).

[46] Così P: ἂν Giannini. Cfr. Stramaglia 1995b, 222.

[47] Il senso dei discussi vv. 15s. mi pare chiarito da F. De Martino (*ap.* Stramaglia 1995b, 222, ove dettagli e riscontri). Presupposto del lamento sarà qui che gli Etoli e Locresi non solo periranno, ma periranno ingloriosamente (cfr. anche v. 20), e fra l'altro i loro cadaveri resteranno dispersi e insepolti; pertanto, le mogli non potranno fissare un termine per il loro lutto in funzione della sepoltura – come da rito –, né i figli potranno piangere in casa sui corpi dei loro padri (come *e. g.* Telemaco in Hom., *Od.* I, 236ss. – con 'pendant' in XVI, 17ss.; l'idea che le mogli non riabbracceranno i mariti n o n tornati dalla guerra è esplicita, in un contesto oracolare affine al nostro, in Phleg., *Mir.* 3, 11 vv. 13s.).

[48] Questo verso enigmatico offre l'unico, oscuro indizio sulla sorte della moglie di Policrito. La sua ultima menzione risale al § 4, allorché parte degli indovini avevano manifestato il proposito di escluderla dai confini e cremarla insieme al figlio androgino. Poi, più nulla.

Come ho argomentato in dettaglio in Stramaglia 1995b, 222-224, credo che il v. 19 presenti come già avvenuta quella morte della donna, che in realtà è ancora di là da venire. Dunque, alla donna accadrà di essere stata «spazzata via troppo tardi» – cfr. ὕστερον ἔκλυσεν – dal suo destino (αἰών), cioè dal compiersi dei suoi giorni, perché prima essa ha avuto modo di dare alla luce quel τέρας che avrebbe segnato l'inizio di «grandi sventure» per la patria etola (cfr. v. 18). Resta da chiedersi, a questo punto, perché Policrito fosse intervenuto solo per il figlio, senza mai menzionare la moglie nelle sue richieste. Le ragioni – nella misura in cui sia possibile ricercarne in una storia di fantasmi – risiederanno nella dinamica medesima dell'apparizione dell'etolarca. Per sua stessa ammissione (§ 6, *passim*) egli è tornato dall'oltretomba per evitare ai concittadini, ove commettano sacrilegio su quel segno divino che il suo figlio androgino rappresenta (n. 17), di cadere in un errore p o l i t i c o che si rivelerebbe esiziale. Il ritorno di Policrito, insomma, è un'operazione essenzialmente politica: l'affetto per il bambino in quanto figlio – e, del pari, per la moglie – c'entra assai poco. Si noti che il fantasma medesimo designa freddamente lo scempio che sta per fare del figlio come un «violare la legge» (§ 8: παρανομεῖν); e Proclo, nel suo riassunto, presenta l'apparizione come una mera 'ingerenza pubblica', in cui lo spet-

tro si distinse perché «si recò in un'assemblea plenaria degli Etoli e consigliò per il meglio sulle questioni che si stavano deliberando» (*In Plat. Remp.* II, p. 115, 11-13 Kroll = **V.a.2b**): di moglie e figlio, nessun cenno...

[49] Da qui fino alla fine dell'oracolo, la testa del figlio di Policrito ricollega la sorte che le è toccata a quella che toccherà ad Etoli e Locresi occidentali: come essa sopravvive quale unico relitto del suo corpo smembrato e divorato, così pochi sopravviveranno al massacro che annienterà l'«immenso popolo» (v. 1) degli Etoli (e Locresi); vd. diffusamente Brisson 1978, 120. Questo parallelo mi pare spieghi l'altrimenti oscuro οὕνεκ(α) (v. 22), che funge da giunzione fra i due termini del parallelo stesso (Etoli e Locresi da un lato, testa oracolante dall'altro); e spiega pure (Brisson) perché la testa raccomandi di essere lasciata sul suolo, alla luce→vita (anziché sepolta nella terra tenebrosa→morte): la sua sopravvivenza sarà come l'ipostasi – e, aggiungerei, la garanzia – della sopravvivenza dell'ormai sparuto seme etolo e locrese.

Ancora una volta (cfr. n. 10), Brisson schematizza utilmente in coppie oppositive (1978, 120s.):

(1) Etoli e Locresi occidentali sopravvissuti / Etoli e Locresi occidentali vittime;
(2) testa/resto del corpo;
(3) vita/morte;
(4) luce/oscurità;
(5) sulla terra / sotto terra.

[50] λίπε Emperius: λίποι P e la maggior parte degli editori, Giannini incluso. Cfr. Stramaglia 1995b, 225s.

[51] γαίᾳ Stramaglia 1995b, 225s.: γαῖαν P edd.

[52] Si allude verosimilmente alla Locride occidentale: sui monti che la separavano dall'Etolia, le etnie della confederazione etola dovettero trovare scampo dopo la disfatta ad opera degli Acarnani (vd. nota successiva). Che appunto i Locresi occidentali fossero il «popolo consacrato ad Atena» è reso più che plausibile dalla vicenda del tributo umano, che i Locresi erano tenuti a versare ad Atena Iliade (nn. 1; 40).

[53] L'andamento dei fatti pareva far presagire un conflitto fra Locresi ed Etoli, quindi l'improvvisa menzione degli Acarnani sembrerebbe sospetta. Tuttavia, Brisson 1978, 99-101 ha ben contestualizzato il conflitto cui qui si allude ed i suoi rapporti con gli oscuri vaticini della testa oracolante. Lo scontro fra Etoli e Acarnani, sanguinoso per entrambi ma esiziale per gli Etoli, si può identificare con l'invasione dell'Etolia che gli Acarnani – alleati ai Macedoni di Cassandro – compirono nel 313 a. C. La coalizione avanzò con passo così rapido e incisivo, che «atterrì molti degli Etoli a un punto tale, che essi abbandonarono le loro città non fortificate e si rifugiarono nelle zone più impervie delle montagne, insieme con figli e mogli» (Diod. XIX, 74, 6). In un tale disastro, gli Etoli prima presero contatti con Antigono Monoftalmo (autunno 313), poi (primavera 312), insieme ai Beoti, gli inviarono ambasciatori per stringere alleanza (Diod. XIX, 75, 6, con le precisazioni di Billows 1990, 122 e n. 52). Né prima né dopo questi eventi gli Acarnani rappresentarono un pericolo altret-

tanto serio per gli Etoli, e anzi verso il 270 o il 263 Etoli ed Acarnani stipularono un'alleanza difensiva (*IG* IX.1², 3 A; per le due datazioni vd. in ultimo risp. Grainger 1995, 323; 327-331; e Consolo Langher 1996, 300-302). In seguito i due popoli ripresero, è vero, le ostilità: ma una datazione della storia di Policrito al 189 a. C. (ultimo scontro fra Etoli ed Acarnani), secondo quanto propugnato da Peretti 1983, 67s., risulta inverosimile già solo perché in Proclo si fa menzione pressoché certa di Antigono Monoftalmo (382-301; cfr. **V.a.2b** e n. 7).

Se rapportati alla vicenda di Policrito, gli eventi del 313 denunciano con essa almeno 4 punti di contatto fondamentali (Brisson 1978, 100):
(1) l'invasione del 313 sembra essere stata l'attacco più sanguinoso che gli Acarnani abbiano mai portato agli Etoli (cfr. ancora § 12, e l'intero oracolo nel § 11);
(2) poiché la Locride occidentale era già in gran parte possesso etolo, va da sé che i Locresi ormai inglobati nella confederazione etola (n. 6) fossero coinvolti nella 'débacle' degli Etoli (§ 11 vv. 8s.; 20s.);
(3) la gravità della disfatta spinse gli Etoli (e Locresi) a rifugiarsi sulle montagne, con donne e bambini (cfr. ancora Diodoro). Doveva trattarsi delle montagne che a sud dividevano l'Etolia dalla Locride occidentale, e proprio a una fuga in quei luoghi alludono probabilmente i vv. 26-28 dell'oracolo (cfr. anche n. 52);
(4) dopo la sconfitta gli Etoli (e Locresi) inviarono ambasciatori ad Antigono Monoftalmo, così come i Locresi in occasione degli eventi di cui in n. 1. E proprio il Monoftalmo – giova ricordarlo – era il destinatario della lettera che fungeva originariamente da cornice per la storia di Policrito (**V.a.2b**, n. 7).

In definitiva, gli eventi che si svolgono in *Mir.* 2, 1-11 sembrano presupporre la data del 314 a. C., poiché la disfatta etola predetta dall'oracolo per l'anno successivo (§ 11 v. 7) è con ogni verosimiglianza quella del 313. Quanto alla lettera che riportava tali eventi, essa – indipendentemente dalla sua autenticità o meno (n. 1) – ha un *terminus post quem* nella sconfitta etola del 313, uno *ante quem* nella morte di Antigono Monoftalmo, avvenuta nel 301; e indizi di varia natura inducono a riferirla più precisamente all'autunno 313 - primavera 312 (cfr. ancora **V.a.2b**, n. 7).

Fig. 4 - Testa di Orfeo, che continua a cantare dopo la morte. *Hydria*; 440-430 a. C. (Basel, Antikenmuseum, BS 481).

V.a.2b Proclus, *In Platonis Rempublicam commentarii* II, p. 115, 7-15 Kroll*

Ἱστορεῖ δὲ καὶ Ναυμάχιος ὁ Ἠπειρώτης, ἀνὴρ ἐπὶ τῶν ἡμετέρων πάππων γεγονώς[1], Πολύκριτον[2] Αἰτωλὸν ἐπιφανέστατον Αἰτωλῶν καὶ αἰτωλαρχίας[3] τυχόντα καὶ ἀποθανεῖν καὶ ἀναβιῶναι μηνὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐνάτῳ, καὶ ἀφικέσθαι εἰς ἐκκλησίαν κοινὴν[4] τῶν Αἰτωλῶν καὶ συμβουλεῦσαι τὰ ἄριστα περὶ ὧν ἐβουλεύοντο· καὶ τούτων εἶναι μάρτυρας Ἱέρωνα τὸν Ἐφέσιον[5] καὶ ἄλλους ἱστορικοὺς[6] Ἀντιγόνῳ τε τῷ βασιλεῖ[7] καὶ ἄλλοις ἑαυτῶν φίλοις ἀποῦσι τὰ συμβάντα γράψαντας[8].

V.a.2b Proclo, *Saggi sulla* Repubblica *di Platone* II, p. 115, 7-15 Kroll*

Naumachio d'Epiro, uomo vissuto al tempo dei miei nonni[1], riporta poi che l'etolo Policrito[2], illustrissimo fra gli Etoli, dopo aver ottenuto la carica di etolarca[3] morì e risuscitò al nono mese dopo la morte: si recò in un'assemblea plenaria[4] degli Etoli e consigliò per il meglio sulle questioni che si stavano deliberando. Sarebbero stati testimoni dei fatti Ierone di Efeso[5] ed altri osservatori[6], che avrebbero scritto dell'accaduto al re Antigono[7] e ad altri loro amici che non erano sul luogo[8].

• Ed.: Cfr. **III.1b**.

Bibl.: In generale, cfr. **III.1b**, Bibl.; per la storia qui in esame, cfr. **V.a.2a**, Bibl. e *passim*.

[1] Dunque intorno alla metà del IV d. C. Le uniche notizie certe sul suo conto derivano da Procl., *In Plat. Remp.* II, p. 329, 4-25 Kroll: Naumachio aveva scritto su due questioni relative al mito di Er (Plat., *Resp.* X, 614b ss.; cfr. premessa a questo cap., n. 25), e a tale scopo aveva raccolto alcune storie di 'risurrezioni' (ἀναβιώσεις). Le storie erano probabilmente quattro in tutto, cioè proprio e solo quelle che Proclo dichiara di aver ripreso da Naumachio stesso (vd. *Introduzione*, § 2.2.1 e n. 200); e delle quattro, almeno due erano già in Flegonte, compresa appunto la storia di Policrito (tutti i passi in **V.a.2a**, n. 5). Sul ruolo di trattatelli filosofici come quello di Naumachio nella trasmissione di 'ghost stories' attraverso l'antichità, cfr. *Introduzione*, §§ 2.2.1-4.

Rohde 1877-1901, 182s. (poi Keydell 1935, 1974; Lesky 1971[3], 911; *PLRE* I, p. 618 [2]) identificò il nostro personaggio con l'omonimo autore di un poemetto parenetico in esametri sulla condotta della donna nel matrimonio (*GDRK* I[2], pp. 92-94); l'accostamento appare tuttavia dubbio: cfr. Festugière 1970, III, 59 n. 2, e la dossografia in Bacci 1990, 418s. n. 7. Contro l'ulteriore identificazione (Rohde 1877-1901, 181-183) del Naumachio poeta con un Naumachio medico menzionato da *Sud.*, Φ 295 si era espresso risolutamente già Keydell 1935, seguito poi in *PLRE* I, p. 618 [1].

[2] Cfr. **V.a.2a**, n. 3.

[3] Cfr. **V.a.2a**, n. 4.

[4] Cfr. **V.a.2a**, n. 12.

[5] Cfr. **V.a.2a**, n. 1.

[6] Il termine non può essere eventualmente addotto per dimostrare che Ierone fosse uno 'storico' *stricto sensu* (vd. **V.a.2a**, n. 1): gli ἱστορικοί saranno qui non altro che gli ἱστοροῦντες di Phleg., *Mir.* 1, 18 = **III.1a**, cioè appunto degli «osservatori» *in loco* che informano per lettera chi di dovere sui fatti che hanno avuto modo di vedere e/o indagare. Cfr. del resto *In Plat. Remp.* II, p. 113, 6s. Kr.: περὶ... ἀναβιούντων ἱστορία = «resoconti su individui tornati in vita» (*Introduzione*, § 2.2.1); **III.1a**, n. 25 per le relazioni epistolari su ἐπιφάνειαι storicamente documentate; e, per l'uso linguistico, anche Phleg., *Mir.* 35: εἴ τις ἀπιστεῖ, δύναται ἱστορῆσαι («se qualcuno non crede [all'ippocentauro], può fare indagini [a Roma]»).

[7] Una serie di elementi puntano senz'altro per l'identificazione del «re Antigono» con Antigono Monoftalmo (382-301), il celebre generale di Alessandro che fu poi tra i protagonisti nelle guerre dei diadochi (vd. oggi Billows 1990; Heckel 1992, 50-56):
(1) le marcate analogie fra la storia di Policrito e quella delle fanciulle locresi, in cui pure il Monoftalmo veniva chiamato in causa (**V.a.2a**, nn. 1 e 53);
(2) il ruolo centrale che il Monoftalmo svolse in Grecia fra 314 e 310 (e poi, attraverso il figlio Demetrio, fra 307 e 301; sintesi in Billows 1990, 225-230), e in particolare l'alleanza che egli strinse con gli Etoli nel 312 a. C.: vale a dire, subito dopo

quello scontro del 313 fra Etoli e Acarnani – questi ultimi alleati a Cassandro –, che pare identificabile con la guerra etolo-acarnana di cui in Phleg., *Mir.* 2, 12 = **V.a.2a**; (3) la pur ipotetica possibilità che lo Ierone (di Alessandria o) di Efeso, che da Flegonte e Proclo emerge come narratore epistolare della storia di Policrito, sia in qualche modo accostabile all'ufficiale omonimo che servì il Monoftalmo almeno fra 312 e 309 (**V.a.2a**, n. 1).

Su queste basi, si può cautamente ventilare quanto segue: all'indomani del tracollo etolo del 313, e in relazione alle trattative che gli Etoli stanno conducendo o hanno già concluso con Antigono Monoftalmo per allearsi con lui (autunno 313 - primavera 312: **V.a.2a**, nn. 1 e 53), un certo Ierone, uomo del Monoftalmo, informa per lettera il suo sovrano – comprensibilmente interessato – degli eventi straordinari che avevano preluso alla 'débacle' etola. A questa lettera si aggiungono quelle che Ierone stesso e/o altri «osservatori» indirizzano ad ulteriori «amici» che non hanno assistito ai fatti.

Resta da chiarire la qualifica di βασιλεύς, che figura in Proclo (così come in Eliano per la storia delle fanciulle locresi: **V.a.2a**, n. 1): una qualifica che Antigono assunse ufficialmente solo nel 306. Ma il titolo era stato 'ufficiosamente' attribuito al Monoftalmo già in precedenza (*e. g.* ad Atene nel 307: Plut., *Demetr.* 10, 3), e per la sua presenza in Proclo si può ben pensare a «l'attribution rétroactive d'un titre qu'Antigone n'acquiert qu'en 306» (Brisson 1978, 98). In questo caso, il lieve anacronismo potrebbe imputarsi così a Proclo (per le sue 'imprecisioni' cfr. **III.1a**, n. 18) come – e forse meglio – alle sue fonti.

A fronte di questo complesso di elementi, l'identificazione dell'Antigono della nostra storia con Antigono II Gonata (Höfer 1897-1909, 2652), re macedone fra 283 e 239 a. C., non pare un'alternativa credibile.

[8] L'assenza in Flegonte di questa complessa cornice non consente di farsi un'idea precisa del quadro originario dei tramiti epistolari, cioè di chi scriveva a chi; oltretutto, c'è il rischio che i dati di Proclo siano un po' troppo frettolosi, così come in **III.1b** (cfr. **III.1a**, nn. 1 e 25). La questione ha comunque scarso rilievo: la narrazione principale doveva essere contenuta nella lettera di Ierone, come la chiara enunciazione del nome di lui solo in Flegonte (*Mir.* 2, 1 = **V.a.2a**) e in Proclo lascia arguire con ogni verosimiglianza.

b. Soldati-'revenants'

V.b.1 Plinius, *Naturalis historia* VII, 53, 178s.*

Bello[1] Siculo[2] Gabienus[3], Caesaris[4] classium fortissimus[5], captus a Sexto Pompeio[6], iussu eius incisa cervice et vix cohaerente[7], iacuit in litore toto die. Deinde, cum advesperavisset, gemitu precibusque congregata multitudine[8] petiit uti Pompeius ad se veniret aut aliquem ex arcanis mitteret: se enim ab inferis remissum[9] habere quae nuntiaret[10]. [179] Misit plures Pompeius ex amicis[11], quibus Gabienus dixit inferis dis placere Pompei causas et partes pias[12], proinde eventum futurum quem optaret. Hoc se nuntiare iussum; argumentum fore veritatis quod peractis mandatis protinus expiraturus esset[13]. Idque ita evenit.

V.b.1 Plinio, *Storia naturale* VII, 53, 178s.*

Durante la guerra[1] di Sicilia[2], Gabieno[3], il soldato più valoroso[5] della flotta di Cesare[4], preso prigioniero da Sesto Pompeo[6] fu sgozzato su suo ordine e, con la testa appena attaccata al collo[7], restò a giacere sulla spiaggia l'intero giorno. Poi, quando fu scesa la sera, fece accorrere con lamenti e preghiere una folla di persone[8] e chiese che Pompeo si recasse da lui o gli inviasse qualcuno degl'intimi, poiché lui, rimandato su dall'oltretomba[9], aveva notizie da riferirgli[10]. [179] Pompeo mandò parecchi suoi amici[11], e ad essi Gabieno disse che le divinità infere appoggiavano la giusta[12] causa del partito pompeiano; quindi la guerra avrebbe avuto l'esito che Pompeo auspicava. Questo gli era stato comandato di riferire; e la prova della sua veridicità sarebbe stata la sua morte immediata, una volta assolto il proprio compito[13]. Come appunto avvenne.

* Ed.: Jan-Mayhoff 1906.

Bibl.: L'unico commento completo a Plinio resta quello monumentale – con *notae variorum* – di Hardouin 1741[3]. Fra i numerosi rifacimenti, spicca quello a più mani coordinato da N. E. Lemaire (I-X, Parisiis 1827-1831), con *N. h.* VII a cura di Cuvier - Ajasson de Grandsagne 1827. Più di recente, validi sussidi per il l. VII sono l'edizione commentata di Schilling 1977 e le traduzioni annotate di König-Winkler 1975; Ranucci 1983. Una buona messa a punto sull'‘antropologia’ di Plinio – argomento appunto del l. VII – offrono Kádár - Berényi-Révész 1986; ampia rassegna bibliografica (con rinvio a quelle precedenti) in Serbat 1986.

Per la storia qui proposta, cfr. spec. Gardthausen 1891, I.1, 271; II.1, 139 n. 22; Hadas 1930, 137s.; Grenade 1952, 37-41 (fondamentale); Ahl 1969, 341-343; 1976, 133-137; 147; Martindale 1980, 368; Danese 1992, 229s. n. 114; su altro versante, R. Gazich da un lato ha messo in luce la ‘presa di distanza’ con cui Plinio riporta i fatti, in questa ed altre storie consimili (Gazich 1986, 157); dall'altro ha insistito sul carattere ‘ermeneutico’ di tali storie, cioè sull'esigenza di una loro interpretazione da parte del lettore, perché emerga il significato di fondo degli eventi narrati (Gazich 1988, 46s.; cfr. n. 10).

[1] Per dimostrare l'assunto che i vaticini dei defunti sarebbero spesso falsi, Plinio introduce un *ingens exemplum* storicamente collocabile: un vaticinio non veritiero che il soldato-‘revenant’ Gabieno avrebbe reso a Sesto Pompeo durante la guerra di Sicilia (n. 2). L'episodio figura solo in Plinio; la fonte è ignota, ma Varrone è un ottimo candidato (vd. per tutti Münzer 1897, 249; 279): da lui Plinio attinge subito prima fino a sei storie di false morti e fantasmi (la dipendenza da Varrone è arguibile per le tre storie in *N. h.* VII, 53, 173 – la prima delle quali data dagli stessi anni della nostra [dopo il 33 a. C.] –; è invece esplicita per le altre tre *ibid.*, 176s.: vd. in dettaglio *Introduzione*, § 2.1.3 e n. 184). Inoltre, a Varrone stesso si rifà Plutarco per un altro aneddoto ‘soprannaturale’ relativo alla guerra di Sicilia, anzi probabilmente alle medesime fasi del conflitto (n. 2); e un logistorico varroniano potrebbe essersi altresì incentrato su Sesto Pompeo (n. 12). C'è chi suggerisce invece, come fonti pliniane, Livio o Seneca il Vecchio (Martindale 1980, 368); di più si potrebbe dire se si conoscessero i modelli della scena necromantica in Lucan. VI, con cui il nostro passo mostra indubbie consonanze: ma l'intricata questione è lontana da una soluzione (n. 6).

Sul piano diegetico, il pur breve racconto pliniano rientra perfettamente nelle convenzioni della ‘ghost story’ antica. Motivo di base (vd. anche Hansen 1996, 104s.) è quello di un soldato che, un certo tempo dopo la morte in battaglia, si rialza a mo' di ‘zombie’ per raccontare ciò che ha visto o appreso nell'oltretomba. Paradigma illustre ancorché parziale è il panfilo Er in Plat., *Resp.* X, 614b ss. (cfr. premessa a questo cap., n. 25); il referente più stretto per Plinio è il siriaco Buplago in Phleg., *Mir.* 3, 3-7 = **V.b.2**; cfr. inoltre Ps.-Plut., *Parall. min.* 3A-B, 306a-c (soldati feriti a morte che, di notte, riprendono vita ancora per un po' [ἐπιζῶσι] sul campo di battaglia, erigono un trofeo, vi tracciano sopra una scritta con il proprio sangue e muoiono ‘definitivamente’). La quasi totale decapitazione avvicina altresì il ‘revenant’ pliniano – il cesariano

Gabieno – alla categoria delle 'teste oracolanti' (n. 7). L'oracolo di Gabieno è però falso, e forse lo è deliberatamente (n. 10). In ogni caso, la narrazione si conclude con la topica 'prova inferenziale' offerta dal defunto (n. 13).

[2] *Sc.* la parte finale (38-36 a. C.) del lungo conflitto che, a partire dal 43, oppose a più riprese Ottaviano a Sesto Pompeo, l'irriducibile figlio di Pompeo Magno, che dopo la sconfitta del partito paterno e le proscrizioni triumvirali fece della Sicilia la base di continue scorrerie navali. Abile generale, Sesto batté ripetutamente Ottaviano, ma alla fine la sua flotta fu distrutta da Agrippa a Nauloco, presso Milazzo (36), e l'anno dopo egli morì in Asia Minore per mano di Marco Tizio, legato di Antonio. Ottima messa a punto sul personaggio, e sul *bellum Siculum* in particolare, in Freyburger-Roddaz 1994, LXXI-CIV (a LXXIIIs. n. 144, bibl. completa su Sesto Pompeo; da notare che Pensabene 1991 non è opera scientifica).

Lo stato di incertezza generato dalle azioni di Sesto, e l'opera della contropropaganda augustea, annessero al *bellum Siculum* una nutrita serie di *prodigia* (raccolti in Grenade 1950, 40s. e n. 2). Per il *prodigium* su Gabieno, in particolare, è assai plausibile una datazione all'agosto del 36, la sera della disastrosa battaglia di Tauromenio (Gardthausen 1891, I.1, 271 e II.1, 139 n. 22; poi soprattutto Grenade 1950, 37-41; fonti principali sulle operazioni: Appian., *Bell. civ.* V, 109-112; Cass. Dio XLIX, 5; ricostruzione degli eventi da ultimo in Freyburger-Roddaz 1994, XCVIIIs.). In quell'occasione Ottaviano stesso rischiò la vita (Plin., *N. h.* VII, 46, 148; Suet., *Aug.* 16, 6; Appian., *Bell. civ.* V, 112, 466-469; Cass. Dio XLIX, 5, 3s.), dopo aver perso il grosso delle navi e aver lasciato le proprie truppe da sbarco in Sicilia in una posizione difficilissima, esposte a un attacco combinato delle forze terrestri e navali di Sesto Pompeo. Sappiamo che parecchi marinai di Augusto, fatto naufragio, nuotarono bensì fino alle coste siciliane, ma mentre alcuni furono raccolti dalle forze da sbarco cesariane, molti altri trovarono ad attenderli la cavalleria pompeiana, pronta ad ucciderli o a farli prigionieri (Appian., *Bell. civ.* V, 111, 464s.): e non è difficile pensare che Gabieno fosse tra questi sfortunati, lasciati a giacere sul litorale appena raggiunto.

Una simile abbondanza di morti violente e mancate sepolture non poteva non «alimenter la croyance aux apparitions, aux spectres» (Grenade 1950, 38); e in questo contesto rientrerebbe bene non soltanto l'aneddoto pliniano, ma anche una testimonianza di Varrone (*ap.* Plut., *Quaest. Rom.* 5, 264d-f; cfr. ancora Grenade 1950, 38). Secondo il reatino, a seguito di un combattimento navale «durante la guerra di Sicilia», molti soldati dati per morti tornarono a casa, ma perirono tutti in breve tempo ad eccezione di uno solo che, obbedendo a una visione, rientrò in casa dal tetto. Ancora una volta, si può pensare ad eventi susseguenti a Tauromenio: si è visto che alcuni marinai cesariani, dopo il naufragio, furono tratti in salvo dalle truppe da sbarco del legato Cornificio e marciarono con loro attraverso la Sicilia, sotto la costante pressione dei pompeiani, fino al ricongiungimento *in extremis* con le legioni di Agrippa (Appian., *Bell. civ.* V, 111, 465 - 115, 481, e spec. 113, 474; Cass. Dio XLIX, 6s., e spec. 6, 4). Il ritorno in patria di quei marinai, scampati al naufragio di Tauromenio e poi a una durissima marcia «senza speranze» (Appian., *Bell. civ.* V, 115, 481 parla di salvatag-

gio ἐξ ἀέλπτου; Cass. Dio XLIX, 7, 1 di ἀνελπιστία), doveva apparire davvero un rientro di «gente che sembrava risuscitare», per rifarsi a un'espressione che Cassio Dione impiega per un altro evento dello stesso conflitto (XLVIII, 37, 5: ἔχαιρον... ὡς καὶ ἀναβιωσκομένων σφῶν, a proposito di incontri insperati con amici e parenti creduti morti, dopo la pace di Miseno del 39 [n. 12]).

[3] Il personaggio non sembra altrimenti noto (Münzer 1910), ed il suo stesso nome non trova ulteriori attestazioni, tanto da risultare dubbio (cfr. Solin-Salomies 1994², 84).

[4] *Sc.* Ottaviano, non ancora Augusto.

[5] Analogamente, a detta di Flegonte, l'ipparco Buplago era «tenuto in grande considerazione presso il re Antioco», ed era caduto «dopo essersi battuto valorosamente» (*Mir.* 3, 4 = **V.b.2**; cfr. n. 1). Si ricordi inoltre Er, «uomo forte» (ἄλκιμος ἀνήρ), in Plat., *Resp.* X, 614b, 3 (premessa a questo cap., n. 25). A proposito di Gabieno e Buplago (e del 'comandante Publio' in Phleg., *Mir.* 3, 8-15: vd. **V.b.2**, n. 1), Hansen 1996, 105 ha osservato giustamente che la precisazione sullo speciale grado o rilevanza del personaggio di volta in volta in questione mira senz'altro a conferire «peso e credibilità» al narrato.

[6] Che proprio a Sesto Pompeo fosse reso un vaticinio da un fantasma, forse non è casuale. I discendenti di Pompeo Magno sembrano essere stati tradizionalmente connessi con evocazioni di defunti (Bourgery 1928, 300 ricorda Druso Libone in Tac., *Ann.* II, 27, 2; ma cfr. spec. *Anth. Lat.* 406 Riese² = 402 Shackleton Bailey = Ps.-Sen., *Ep.* 15 Prato: *De sacris evocantis animas Magnorum*, con il commento di Prato 1964, 135-137); e Sesto Pompeo, in particolare, consulta la maga Eritto nella celebre scena tessala di necromanzia in Lucan. VI, 413ss. L'esegesi lucanea ha da tempo individuato nella storia di Gabieno un importante referente per l'‘exploit' di Eritto: in entrambi i casi c'è non solo Sesto Pompeo, ma anche una profezia resa da un soldato ferito alla gola (n. 7), momentaneamente tornato in vita. Tuttavia l'ipotesi che la necromanzia di Lucano sia ispirata più o meno direttamente all'episodio di Gabieno, attraverso tramiti per noi ignoti, resta *sub iudice*: le analogie fra i due contesti sono almeno tante quante le differenze (esemplari le opposte conclusioni, a valorizzare e risp. minimizzare le analogie, di Ahl 1969, 342; 1976, 137; e di Martindale 1980, 368). Piuttosto che insistere in questa direzione, converrà qui sottolineare un paio di punti della scena lucanea che acquistano particolare rilievo in rapporto alla narrazione pliniana.

In primo luogo, il soldato risuscitato da Eritto preannuncia a Sesto Pompeo che *certior omnia vates / ipse canet Siculis genitor Pompeius in arvis* (VI, 813s.): possibile allusione ad una necromanzia in Sicilia, assente in Lucano, ma forse adombrata nel già citato epigramma pseudo-senechiano, ove si descrive appunto una (tentata) evocazione di Pompeo Magno. Come che sia, il cenno lucaneo sembra aggiungere un ulteriore tassello alla 'topicità' di Sesto Pompeo come fruitore di oracoli di defunti, e della Sicilia come sede di simili eventi.

In secondo luogo, Sesto Pompeo era uomo che *noverat... / umbrarum Ditisque f i d e m* (VI, 432s.); uno – per dirla con Eritto – che *ab umbris / ... v e r a petit*

duraeque oracula mortis / fortis adit (VI, 771-773). È quindi tanto più notevole che proprio a un uomo dipinto dalla tradizione come incline a credere ai defunti fosse rivolto un vaticini f a l s o , come quello di Gabieno (n. 10).

[7] Più volte riproposto il parallelo con Lucan. VI, 637: *traiecto gutture*. Si è dubitato se lì il sintagma denotasse (abl. di qualità) una ferita alla gola del soldato giacente, o non piuttosto (abl. assoluto) un foro praticato da Eritto, per poi trascinare il cadavere *laqueis feralibus* (638). Ha ripreso a fondo la questione Danese 1992, 229s. n. 114, concludendo – credo a ragione – in favore della prima esegesi.

Come Danese ricorda, le ferite alla gola dei cadaveri suggeriscono, in Lucano e Plinio, che «somehow a slit throat provided an access for spirits into the vocal mechanism of the corpse» (Ahl 1969, 341 n. 19 [poi 1976, 137], sulla scia di Grenade 1950, 39); e proprio questo è uno dei principi sottesi (Brisson 1978, 120) alle cdd. 'teste parlanti', cioè a quella credenza secondo cui alcune teste avrebbero continuato a parlare e/o vaticinare anche una volta separate dal corpo (vd. **V.a.2a**, n. 36). A ragione, dunque, già J. Daléchamp (che leggo *ap.* Cuvier - Ajasson de Grandsagne 1827, 209 n. 20; vd. poi Brisson 1978, 119) avvicinava tale tradizione alla storia di Gabieno: un nesso tanto più significativo, in quanto le teste oracolanti figurano pure in Phleg., *Mir.* 3 (e già 2), cioè il contesto in cui s'inserisce quella storia di Buplago (*Mir.* 3, 3-7 = **V.b.2**), che abbiamo visto porsi in stretta analogia con il racconto pliniano. Rimarchevole è altresì il riscontro con Apul., *Met.* I, 13, 6ss., e spec. 19, 9: Socrate-'zombie' apparentemente vivo, benché sgozzato dalle maghe (Ahl 1976, 137 n. 16).

[8] Da sottolineare, ancora una volta, i paralleli con le arringhe assembleari degli spettri di Flegonte: *Mir.* 2, 5-10 = **V.a.2a** (Policrito dinanzi all'assemblea degli Etoli); 3, 4s. = **V.b.2** (Buplago-'zombie' nell'accampamento romano); alle medesime assemblee si rivolgono pure le 'teste parlanti' del figlio di Policrito (2, 11s.) e, rispettivamente, del comandante romano 'Publio' (3, 13-15; vd. **V.b.2**, n. 1). Antecedente illustre di fantasma che arringa una folla è Aristea di Proconneso, nelle sue pubbliche apparizioni a Metaponto e altrove (Hdt. IV, 15 = Aristeas, test. 2 Bernabé; Orig., *C. Cels.* III, 26 = test. 7; Aen. Gaz., *Theophr.*, pp. 63, 19 - 64, 2 Colonna = test. 8); per il resto vd. la premessa a questo cap., § 2.

[9] Motivo topico: **III.1a**, n. 4. Notevole la consonanza linguistica, oltre che contenutistica (cfr. premessa a questo cap., § 2 e n. 18), con Val. Max. VII, 2, *ext.* 7 = Eupol., *Dem.*, test. *vii Kassel-Austin: *in comoedia introduxit remissum ab inferis †Atheniensium† Periclen vaticinantem eqs.*

[10] Gli eventi storici immediatamente successivi (n. 2) dimostrano che queste rivelazioni sono false. Ciò pone un problema più generale: se, cioè, il 'revenant' avesse mentito di proposito o meno. Alle due risposte possibili corrispondono implicazioni ideologico-politiche diametralmente opposte.

L'opinione corrente è che Gabieno avesse semplicemente riferito un vaticinio errato; o meglio, l'intero episodio sarebbe stato forgiato e diffuso dagli ambienti filo-pompeiani, subito dopo la vittoria di Tauromenio, per mostrare come perfino gli dèi inferi avessero reso nota – attraverso un defunto cesariano! – la loro adesione alle *partes piae* pompeiane, rassicurandole della vittoria finale. Questa operazione propagandisti-

ca avrebbe fatto 'pendant' con le sommosse filo-pompeiane che turbarono Roma prima e dopo Tauromenio (Appian., *Bell. civ.* V, 99, 414; 112, 470 ed altre fonti: vd. in ultimo Freyburger-Roddaz 1994, LXXXIII-LXXXVII). Cfr. Hadas 1930, 137s.; Grenade 1950, 39-41; Miltner 1952, 2238; Schilling 1977, 229 n. 1; Guilhembet 1992, 791 (e cfr. 792s.; 797); etc.

L'esegesi vulgata si presta però ad obiezioni di varia natura:

(1) Sul piano storico-politico, non sembra si sia considerato a sufficienza che fra la vittoria di Tauromenio (prima metà di agosto) e la disfatta di Nauloco (3 settembre) intercorsero solo pochi giorni (vd. per tutti Freyburger-Roddaz 1994, XCIV-XCIX; le fonti *supra*, n. 2). Davvero in quel breve lasso di tempo il nostro racconto poté esser fatto circolare dai pompeiani con un'ampiezza tale da garantirgli fama imperitura? C'è da pensare piuttosto che, dopo la sconfitta senza appello di Nauloco, la *pars* pompeiana abbia avuto tutto l'interesse a far dimenticare un vaticinio che assumeva ormai il sapore di una beffa.

(2) Sul piano della tecnica narrativa, colpisce l'accento sulla diretta responsabilità di Sesto Pompeo nell'uccisione a sangue freddo del prigioniero Gabieno: certo un tratto poco lusinghiero, per quello che dovrebbe essere l''eroe' dell'episodio (come già notava *e. g.* Ahl 1976, 137).

(3) L'*opinio communis* presuppone che il morto Gabieno si faccia interprete di sentimenti positivi nei confronti del suo uccisore, sia pure come strumento di volontà superiori. Ciò è però in netto contrasto con la credenza, universalmente diffusa nel mondo greco-latino, nell'o s t i l i t à del βιαιοθάνατος verso il suo assassino (*Introduzione*, § 1.3 e n. 42; cfr. anche la premessa a questo cap., § 1). È arduo pensare che si disattendesse un principio così profondamente radicato, nel confezionare un racconto propagandistico che aspirasse a risultare credibile.

Queste cospicue difficoltà vengono meno se si rovescia la prospettiva: se cioè si ammette che l'episodio avesse bensì matrice pompeiana, ma d o p o N a u l o c o venisse ripreso, 'adattato' e fatto circolare secondo un'ottica c e s a r i a n a. Io credo insomma che la vicenda di Gabieno – quale che fosse il suo nucleo di veridicità – confluì fra i prodigi del *bellum Siculum* sfruttati dalla propaganda di Ottaviano. Proporrei dunque la seguente interpretazione del racconto, nella forma in cui ci è pervenuto.

Il fortissimo *classiarius* Gabieno dimostra il suo valore – e l'attaccamento alla causa cesariana – anche dopo morto, contro quel generale nemico che l'aveva fatto uccidere a sangue freddo e lasciare insepolto. Egli è, insomma, un tipico ἄταφος e βιαιοθάνατος, che torna dall'oltretomba per vendicarsi del suo assassino. La vendetta consisterà nell'indurre l'odiato nemico a qualche mossa avventata – cosa che di fatto avvenne a Nauloco –, facendogli credere che egli goda del favore degli dèi inferi (così già Hopfner 1921, § 266). Gabieno può contare sulla credulità di Sesto Pompeo verso il soprannaturale (n. 6), nonché sulla diffusa tradizione che le rivelazioni dei morti fossero fededegne. Egli è però un 'revenant' ingannatore (figura altrettanto diffusa del morto fededegno: vd. *Introduzione*, § 1.4.2 e n. 99), che per rendere credibili le proprie menzogne si appropria perfino degli 'slogans' della parte avversa (*partes pias*: n.

12), fino a stravolgere il tradizionale *argumentum veritatis* dei fantasmi per suggellare la propria vendetta (n. 13). Se s'intende il racconto in questo modo, ne risulta la storia di un atto di valore ultraterreno, da parte di un marinaio cesariano, contro il crudele e credulo Sesto Pompeo. In altri termini, un ennesimo *prodigium* in favore di Ottaviano, risalente a quell'ora buia di Tauromenio che preludeva però a Nauloco. Troverebbe così ulteriore conferma la recente conclusione che «la tradizione storiografica antica relativa a Sesto Pompeo non è filopompeiana e riflette, per lo più, l'uso propagandistico che Antonio e Ottaviano seppero fare delle vicende storiche dell'ultimo figlio di Pompeo» (Senatore 1991, 139; vd. anche Gowing 1992, 192-205).

[11] Non a torto Ahl 1976, 137 ricorda che, in Lucano, Sesto Pompeo si reca da Eritto con un certo numero di *fidi scelerum suetique ministri* (VI, 573; e cfr. 657: *pavidos iuvenis comites*).

[12] Quali che ne siano i motivi (vd. n. 10), è certo che il cesariano Gabieno fa suo un 'termine tecnico' della *pars* avversa. *Pietas* era infatti la parola d'ordine data a Munda (Appian., *Bell. civ.* II, 104, 430; e cfr. *PIETAS* sul coevo denario spagnolo *RRC*[2] 477.1a) da quello Gneo Pompeo – fratello di Sesto –, che Lucano avrebbe definito *furens pietate* (IX, 147; cfr. anche Cic., *Phil.* 5, 14, 39). E Sesto stesso assunse già in Spagna, per poi mantenere in Sicilia, il *cognomen* di *Pius*, come sappiamo da fonti epigrafiche (*ILLRP*[2] 426 [Lilibeo]) e numismatiche (*RRC*[2] 477s. [Spagna; 45-44]; 479 [Spagna-Sicilia; dal 45]; 511 [Sicilia; 42-40]). Vi sono inoltre ottime possibilità che proprio Sesto Pompeo fosse il *Pius* del logistorico varroniano *Pius aut de pace* (fr. 64 Bolisani; da Gell. XVII, 18), e che la *pax* ivi in questione fosse quella (effimera) di Miseno, stretta nel 39 fra Ottaviano e Antonio da un lato, Sesto Pompeo dall'altro: cfr. le cogenti conclusioni di Katz 1985, 144-158 e Zecchini 1985, 201s.

Su *pietas* come 'slogan' del partito senatorio (benché pure i *populares* se ne arrogassero la loro parte: vd. per tutti Katz 1985, 154 e n. 104), che condensava in sé le due nozioni di 'patriottismo' e 'conservatorismo', seleziono Murr 1948, 117-138 e spec. 131-138; Hellegouarc'h 1972[2], 276-279; Katz 1985, 155 n. 105; Traina 1988, 93s. (questi ultimi due con ulteriore bibl.). Più specificamente, sulla *pietas* di Sesto Pompeo vd. Hadas 1930, 151-153; Katz 1985, 155 n. 105; Zecchini 1985, 201 n. 39; Freyburger-Roddaz 1994, LXXVI-LXXIX. Sul versante numismatico, importante ora anche DeRose Evans 1987.

[13] Ribaltamento di un modulo narratologico fra i più diffusi nel racconto fantastico antico e moderno: la 'prova' data dai fantasmi (*Introduzione*, § 2.5). Come di consueto, cioè, lo spettro imbastisce un apparato probatorio per dimostrare la veridicità delle sue affermazioni, e con ciò la sua stessa natura di fantasma. Per di più, il metodo qui prescelto – morire (nuovamente) dopo il vaticinio – trova riscontri non soltanto nel solito Flegonte (*Mir.* 3, 12s.: il 'comandante Publio' sancisce la credibilità dei propri oracoli preannunciando che poco dopo sarà sbranato da un lupo fulvo – come puntualmente accade –; cfr. inoltre 3, 5 = **V.b.2**: Buplago «spira» subito dopo aver oracolato; più in generale vd. **IV.4**, n. 7); ma anche ad es. nell'oracolistica demotico-ellenistica (già Fuchs 1938, 30 n. 16 rinviava al cd. *Oracolo del vasaio*, ed. Koenen 1968);

e poi in ambito cristiano (de Vogüé 1980, 209 confronta Gabieno con Greg. Magn., *Dial.* IV, 12, 4: *quia veraciter sanctos apostolos viderit, eos etiam sequendo testatus est*; Jacobsen 1924, III, 143 n. con Greg. Turon., *Glor. confess.* 58 [p. 331, 27 Krusch]: '*Et ut probetis vera esse quae loquor, finito sermone finem facio vitae*'). Tutti testi cui è evidentemente sottesa la credenza che le parole di un moribondo siano veritiere (cfr. Koenen 1968, 183; e ampiamente Kalitsounakis 1953-4 [mondo greco-latino]; Stricker 1953-4 [mondo greco-latino ed egiziano]; van Rinsveld 1980 [mondo egiziano]). Nella storia di Gabieno, però, il topico *argumentum veritatis* dei fantasmi chiude un vaticinio in realtà f a l l a c e: forse a suggello di una sofisticata vendetta soprannaturale. Cfr. ancora n. 10.

Fig. 5 - «Ecate-cagna, mostro ibrido triplice in forma di donna-cane, punisce il morto nell'aldilà (la piccola figurina umana rappresenta l'anima del morto) alla presenza di tre personaggi femminili, probabilmente le Erinni» (Mainoldi 1995, 77). *Lekythos* attica a figure nere; 470 a. C. (Atene, Museo Nazionale, inv. 19765).

V.b.2 Phlegon Trallianus, *De mirabilibus* 3, 3-7*

[3] Ἐν δὲ τῇ παρατάξει τῇ γενομένῃ πρὸς Ἀντίοχον ἐν Θερμοπύλαις[1] ἐπιφανέστατα[2] σημεῖα ἐγένετο Ῥωμαίοις. Ἐπισφαλέντος[3] γὰρ Ἀντιόχου καὶ φυγόντος, τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ ἐγίνοντο οἱ Ῥωμαῖοι περὶ ἀναίρεσιν τῶν ἐκ τῆς σφετέρας δυνάμεως πεπτωκότων καὶ περὶ συλλογὴν λαφύρων τε καὶ σκύλων καὶ αἰχμαλώτων[4]. [4] Βούπλαγος[5] δέ τις τῶν ἀπὸ Συρίας ἱππάρχης, τιμώμενος παρὰ τῷ βασιλεῖ Ἀντιόχῳ, ἔπεσε καὶ αὐτὸς γενναίως ἀγωνισάμενος[6]. Ἀναιρουμένων δὲ τῶν Ῥωμαίων πάντα τὰ σκῦλα καὶ μεσούσης τῆς ἡμέρας[7] ἀνέστη ὁ Βούπλαγος ἐκ τῶν νεκρῶν[8], ἔχων τραύματα δέκα δύο[9], καὶ παραγενόμενος εἰς τὸ στρατόπεδον αὐτῶν ἀνεῖπε λεπτῇ τῇ φωνῇ[10] τούσδε τοὺς στίχους[11]·

Ἑ Παῦσαι σκυλεύων στρατὸν Ἄϊδος εἰς χθόνα βάντα[12]·
ἤδη γὰρ Κρονίδης νεμεσᾷ Ζεὺς μέρμερα λεύσσων,
μηνίει δὲ φόνῳ στρατιᾶς καὶ σοῖσιν ἐπ᾽ ἔργοις,
καὶ πέμψει φῦλον θρασυκάρδιον εἰς χθόνα τὴν σήν[13],
5 οἵ σ᾽ ἀρχῆς παύσουσιν, ἀμείψῃ δ᾽ οἷά γ᾽ ἔρεξας᾽.

[5] Ταραχθέντες[14] δὲ οἱ στρατηγοὶ ἐπὶ τοῖς ῥηθεῖσιν διὰ ταχέων συνήγαγον τὸ πλῆθος εἰς ἐκκλησίαν καὶ ἐβουλεύοντο περὶ τοῦ γεγονότος φάσματος[15]. Ἔδοξεν οὖν τὸν μὲν Βούπλαγον, παραχρῆμα μετὰ τὰ λεχθέντα ἔπη ἀποπνεύσαντα[16], κατακαύσαντας θάψαι[17], καθαρμὸν δὲ ποιήσαντας τοῦ στρατοπέδου θῦσαι Διὶ Ἀποτροπαίῳ[18] καὶ πέμψαι εἰς Δελφοὺς ἐρωτήσοντας τὸν θεὸν τί χρὴ ποιεῖν[19]. [6] Παραγενομένων δὲ Πυθῶδε τῶν θεωρῶν καὶ πυνθανομένων τί ποιητέον, ἀνεῖπεν ἡ Πυθία τόνδε τὸν χρησμόν[20]·

Ἑ Ἴσχεο νῦν, Ῥωμαῖε, δίκη δέ τοι ἔμμονος ἔστω[21],
μή σοι ἐφορμήσῃ Παλλὰς[22] πολὺ φέρτερον Ἄρη[23]
χηρώσῃ τ᾽ ἀγοράς· σὺ δέ, νήπιε, πολλὰ μογήσας
ἵξεαι ἐς χώρην τὴν σὴν πολὺν ὄλβον ὀλέσ<σ>ας[24]᾽.

V.b.2 Flegonte di Tralle, *Sulle cose straordinarie* 3, 3-7*

[3] In occasione della battaglia campale combattuta contro Antioco alle Termopili[1], ai Romani si manifestarono presagi della massima evidenza[2]. Venuto meno[3] e fuggito Antioco, il giorno seguente i Romani si diedero a raccogliere i caduti tra le proprie file e ad ammassare bottino, spoglie e prigionieri[4]. [4] Un certo Buplago[5], ufficiale di cavalleria nell'esercito siriaco e uomo tenuto in grande considerazione presso il re Antioco, era caduto anch'egli, dopo essersi battuto valorosamente[6]. Mentre i Romani raccoglievano ogni spoglia, e si era a mezzogiorno[7], Buplago si alzò dai cadaveri[8] – pur avendo dodici ferite[9] – e si presentò all'accampamento romano, ove pronunciò con voce fievole[10] questi versi[11]:

'Cessa di spogliare milizie scese nella terra di Ade[12]:
già infatti il Cronide Zeus si sdegna nel contemplare cose tremende
ed è irato per la strage dell'esercito e per le tue azioni,
e manderà nella tua terra[13] una stirpe dal cuore impavido,
5 che porrà fine al tuo dominio: e tu sconterai quello che hai fatto'.

[5] Sbigottiti[14] a queste parole, i comandanti convocarono subito un'assemblea generale, e si prese a deliberare sul prodigio verificatosi[15]. Si decise dunque di cremare e seppellire[17] Buplago, spirato immediatamente dopo aver pronunciato i versi[16], nonché di purificare l'accampamento, sacrificare a Zeus Apotropeo[18] e inviare messi a Delfi, per interrogare il dio sul da farsi[19]. [6] Giunti a Delfi i teori, alla loro domanda su cosa occorresse fare, la Pizia pronunciò questo oracolo[20]:

'Ora fermati, o Romano, e sia salda la tua giustizia[21],
affinché Pallade[22] non susciti contro di te un Ares[23] molto più valente
e non renda vedove le piazze; e tu, stolto, dopo aver molto penato,
tornerai alla tua terra avendo sciupato molta ricchezza[24]'.

[7] Ἀκούσαντες οὖν τοῦ λόγου τούτου, τὸ μὲν ἐπιστρατεῦσαι ἐπί τινα τῶν ἐν τῇ Εὐρώπῃ κατοικούντων ἀπέγνωσαν τὸ παράπαν[25], ἀναζεύξαντες δὲ ἀπὸ τοῦ προειρημένου τόπου παρεγένοντο ἐπὶ Ναύπακτον τῆς Αἰτωλίας[26], ο<ὗ> ἐστιν ἱερὸν κοινὸν τῶν Ἑλλήνων[27], εὐτρέπιζόν τε θυσίας δημοτελεῖς ἀπαρχάς τε ἐξ ἔθους.

[7] Udito dunque questo vaticinio, i Romani rinunciarono senz'altro a muovere in armi contro alcuna delle popolazioni che vivono in Europa[25], e, spostato l'accampamento dal luogo che si è detto, si recarono presso Naupatto in Etolia[26], dove c'è un santuario comune dei Greci[27], e vi predisposero pubblici sacrifici e offerte di primizie, secondo l'uso.

' Ed.: Cfr. **III.1a**.

Bibl: Su Flegonte e la sua operetta Περὶ θαυμασίων, e in particolare i capp. 1-3, vd. complessivamente **III.1a**, Bibl.

Assai vasta la bibl. specifica su *Mir.* 3, finora mai raccolta con sufficiente completezza: Zeller 1883-1910; Schwartz 1894; Reinach 1910, 277-282; Windisch 1929, 53-55; Holleaux 1930-57; Fuchs 1938, 5-7; 29s. n. 16; Peretti 1943, 11-14; Parke-Wormell 1956, I, 276s.; II, n° 428; Janda 1966; Mazzarino 1966, 154-161; Forte 1972, 41-45; Momigliano 1972/3-80, 97s.; Lehmann 1974, 163; 171; 186, e la relativa discussione con A. Momigliano e H. H. Schmitt (*ibid.*, 201s.); Gabba 1974-93, 22-25; 1975-93, 120-126; Momigliano 1975, 40s.; Fontenrose 1978, 17; 33; 187; 261 (H 55); Martelli 1978; Gauger 1980 (particolarmente importante); Bearzot 1982 (fondamentale); Martelli 1982; Porqueddu Salvioli 1982; Breglia Pulci Doria 1983, 251-255; Mastrocinque 1983, 144-177 e *passim* (riprende e integra precedenti ricerche dello studioso); Peretti 1983; Gruen 1984, I, 327s.; Sordi 1985; McGing 1986, 102s.; Ferrary 1988, 238-264; Bohm 1989, 186s.; Giannattasio Andria 1989, 29-36; Donaire Vázquez 1990; Schmitt 1992, 140-144 (traduzione annotata di *Mir.* 3; raccoglie anche molte fonti parallele); Seibert 1993a, 411 n. 20; 1993b, 517; Gauger 1995, 54-61; Hansen 1996, 101-112; Brisson 1997, 21s. Lo History Department dell'University College London ha attualmente in preparazione un volume collettaneo su *Mir.* 3; come mi informa cortesemente J. P. Davies, tale volume conterrà testo critico, traduzione e commento del capitolo flegonteo, nonché tre saggi, risp. di R. Flemming (*The Context of Production and Reception*), J. P. Davies (*The Structure of the Myth: Talking Heads in Greek Mythology*) e F. Glinister - K. Panagopoulou (*The Trojan and Roman Echoes*).

' Eventi databili al 191 a. C. A fine aprile, il console Manio Acilio Glabrione sconfigge alle Termopili Antioco III re di Siria e gli Etoli suoi alleati, che avevano chiamato il sovrano in Grecia. In questa precisa cornice storica (sunteggiata in *Mir.* 3, 1s.) si inseriscono due vicende straordinarie: risp. la risurrezione dell'ipparco Buplago – qui riportata –; e, in un momento subito successivo, l'improvvisa follia del 'comandante Publio' (ὁ στρατηγὸς Πόπλιος). Questi proferisce oracoli antiromani, si lascia divorare da un lupo, e continua anche dopo morto a vaticinare attraverso la sola testa (*Mir.* 3, 8-15; sull'identità di 'Publio' con Scipione l'Africano, attivo in Grecia ed Asia in quegli anni, e trasfigurato nella narrazione flegontea non meno che in altre leggende sul suo conto, vd. ultimamente Breglia Pulci Doria 1983, 252s. e nn. 75s.; Mastrocinque 1983, 160s. n. 4; Ferrary 1988, 245 e n. 70; e – più sfumato – Hansen 1996, 107).

Dietro queste anomale vicende si celano spesso eventi reali, stravolti secondo un'ottica visibilmente ostile a Roma. *Mir.* 3 ingloba infatti le reliquie forse più notevoli di quella vastissima propaganda oracolare antiromana, che Augusto avrebbe condannato al rogo, e sarebbe poi rimasta al bando (Suet., *Aug.* 31, 1; Iustin., *Apol. mai.* 44, 12; il testo superstite più affine a *Mir.* 3 è notoriamente *Orac. Sib.* III, 350-362 [cfr. IV, 145-148]; sui rapporti tra Flegonte e l'oracolistica d'età repubblicana

sono ora fondamentali Amiotti 1982; Mastrocinque 1983, 165-178; Gauger 1995, 57-61).

Se l'impronta antiromana è manifesta, si è però discusso a lungo su f o n t e, a m b i e n t e ed e p o c a di composizione delle due storie riportate da Flegonte in *Mir.* 3.

Per ciò che concerne la f o n t e, Flegonte afferma di dipendere da un «Antistene, filosofo peripatetico» (*Mir.* 3, 1 = Antisth., *FGrHist* 508 T 3), che è identificato tradizionalmente con lo storico rodio di III-II a. C. criticato da Polibio (XVI, 14 = *FGrHist* 508 T 1) per la sua propensione ad alterare gli eventi storici in senso filorodio e antiromano. Questo Antistene sarebbe altresì identico all'omonimo Ῥόδιός τις ἱστορικός menzionato da Diogene Laerzio (VI, 19 = *FGrHist* 508 T 2); nonché all'Antistene autore di *Successioni di filosofi*, più volte citato dallo stesso Diogene (*FGrHist* 508 F 3-15 = pp. 29-72 Giannattasio Andria). Questa ricostruzione 'a catena' esce confortata da accurate verifiche recenti (spec. Porqueddu Salvioli 1982; Mastrocinque 1983, 173s.; Giannattasio Andria 1989, 29-36); inoltre, ad uno specifico 'penchant' di Antistene per il soprannaturale potrebbe alludere la *Suda* (A 2723 = Zoroast., fr. B 6 Bidez-Cumont), se intendesse proprio il nostro autore come candidato alla paternità del Μαγικός, un trattato sui maghi persiani altrimenti ascritto ad Aristotele (frr. 660-665 Gigon; cfr. Schwartz 1894, 2538; Festugière 1950³, 20; Mastrocinque 1983, 171; 174; ma anche le pesanti riserve *i. a.* di Jacoby, *FGrHist* 508, *Komm.*, 254 n. 10; Gauger 1980, 240 e n. 47; Ferrary 1988, 254s. e n. 79). In ogni caso, che Antistene Rodio fosse ancora ricordato e onorato in età imperiale – come ἱστοριαγράφος – lo conferma un'epigrafe di Rodi di recente pubblicazione, proveniente forse dalla biblioteca del ginnasio (Kontorini 1989, n° 7 [pp. 59-63] = «SEG», 39 (1989), 736). Persuadono assai meno i tentativi di distinguere l'Antistene storico dal filosofo (spec. Janda 1966; Ferrary 1988, 250-263, e in particolare 257-260); di ravvisare nei racconti flegontei a lui attribuiti dei prodotti pseudoepigrafi di età mitridatica (Zeller 1883-1910; Holleaux 1930-57; Peretti 1983), o comunque tardo-ellenistica (Jacoby, *FGrHist* 257 F 36, 3, *Komm.*, 845s.; poi però, in *FGrHist* 508 F 2, Jacoby ha pur dubbiosamente assegnato *Mir.* 3 ad Antistene Rodio); o addirittura, di identificare l'Antistene di Flegonte con un peripatetico ateniese, attivo in favore di Mitridate nell'88 a. C. (Gauger 1980; e cfr. 1995, 57-61 per il tentativo di corroborare l'ipotesi attraverso il riscontro con altri oracoli antiromani attribuiti allo stesso periodo [vd. *supra*]). Ampia dossografia complessiva – anche su ulteriori, improbabili ipotesi – in Janda 1966, 344s.; Gauger 1980, 238s.; Porqueddu Salvioli 1982, 6 n. 7; 8s. nn. 14s.; Ferrary 1988, 251 nn. 84s.; Giannattasio Andria 1989, 29-34.

Se si accettano le conclusioni testé tratte su Antistene, l' a m b i e n t e di produzione dei materiali da lui raccolti (e confluiti poi in Flegonte) non potrà che essere stata la propaganda etolo-seleucide negli anni attorno al *bellum Antiochicum*, 191-188 (comoda dossografia su questa opinione ormai dominante – nelle sue varie sfumature – in Mastrocinque 1983, 145 nn. 4s.).

La questione dell' e p o c a precisa di composizione di quanto oggi leggiamo in *Mir.* 3 resta comunque piuttosto intricata. Un *terminus post quem* complessivo è l'allusione nel § 9 alla ritirata del console Manlio Vulsone attraverso la Tracia e alla pace di Apamea, che sancì la fine delle ostilità con Antioco (188). I fatti di Vulsone destarono un grande dibattito a Roma nel 187, ma il loro ricordo si assopì col tempo: dunque il *terminus post quem* non dev'essere di troppo posteriore al 188/7 (cfr. spec. Sordi 1985, 267). Se tale termine di massima è senz'altro valido per la storia di 'Publio' (*Mir.* 3, 8-15), non lo è però necessariamente per quella di Buplago (*Mir.* 3, 3-7), il cui ultimo evento databile – l'arrivo dei Romani a Naupatto (§ 7) – risale ancora all'estate 191 (n. 24). In realtà, si tende oggi a ravvisare un certo scarto cronologico fra la storia di Buplago e quella di 'Publio', ascrivendone la genesi rispettivamente agli anni subito prima e subito dopo la pace di Apamea.

Per la storia di Buplago, in particolare, credo colgano nel segno coloro che non solo la riconducono ad ambiente etolo-seleucide (*supra*), ma ne datano più precisamente l'origine ad un periodo di poco successivo alla battaglia delle Termopili, in un 'milieu' strettamente legato all'oracolo delfico (Parke-Wormell 1956, I, 277; II, 174; Forte 1972, 41s.; Bearzot 1982, 12; Mastrocinque 1982, 114; 1983, 145; Gruen 1984, I, 327s.; e anche – nonostante l'inaccettabilità di altre loro tesi di fondo – Martelli 1978 e 1982, 251; Gauger 1980, 233s.; 249-251; 1995, 55). Depongono in effetti per una matrice etolo-delfica – prima ancora che seleucide –, e/o per una cronologia non troppo posteriore alle Termopili – e comunque anteriore ad Apamea –, vari elementi di diversa natura:

(1) nella storia di Buplago (come poi nell'altra di 'Publio', e già prima in quella di Policrito [*Mir.* 2 = **V.a.2a**]) l'ambientazione è eminentemente etola, ed il santuario delfico svolge un ruolo centrale;

(2) le dure condizioni imposte dai Romani dopo le Termopili esacerbarono gli animi degli Etoli, ma sebbene Antioco facesse ancora balenare un *ingens bellum* per terra e per mare agli ambasciatori etoli da lui recatisi (Polyb. XX, 10, 14-17; Liv. XXXVI, 29, 1-3 – e vd. 26, 5 –; Zonar. IX, 19 [II, p. 261, 9-12 Pinder; cfr. Cass. Dio XIX, fr. 62, 1ª]), si trattava di piani assai fumosi; proprio un desiderio di riscossa, ma nel contempo la mancanza di chiare prospettive ed il peso della sconfitta da poco subita, sembrano trovare echi negli oracoli di *Mir.* 3, 4 e 6 (nn. 11; 20s.);

(3) la propaganda etola diffondeva false notizie durante la guerra (Val. Ant., *HRR*² F 42 = Liv. XXXVII, 48 [189 a. C.]: presunta morte di L. e P. Cornelio Scipione, e annientamento del loro esercito; cfr. *Mir.* 3, 8-15!);

(4) nello stesso torno di tempo, Delfi aveva o avrebbe emesso altri oracoli contro i grandi nemici degli Etoli, cioè Romani e Macedoni (cfr. risp. Plut., *De Pyth. or.* 11, 399c, cioè oracolo 357 Parke-Wormell = Q 238 Fontenrose; e Paus. VII, 8, 8 - 9, 1; vd. in dettaglio Mastrocinque 1983, 149-152); la lunga supremazia etola sul santuario sopravvisse però di poco alla giornata delle Termopili, che aprì la strada all'egemonia romana su Delfi (su questo confuso periodo di transizione, tuttora indispensabile Flacelière 1937, 357-364; basti aggiungervi Szemler-Kase-Angelos 1989, spec. 72-75).

Dunque Antistene, storico rodio avverso a Roma, avrà attinto a materiale etolo-delfico, cioè antiromano e filoseleucide. C'è però un dato importante da considerare: *Mir.* 3 non solo ha ambientazione etola e impronta delfica come *Mir.* 2, ma denuncia anche palesi omologie stilistiche e strutturali con *Mir.* 1-2 (n. 14 e rinvii *ibid.*); come in *Mir.* 2, inoltre, ruolo determinante ha un sacrilegio contro Atena (n. 22). Quindi, se è possibile che almeno parte di *Mir.* 1-3 avessero la loro fonte ultima negli archivi del santuario delfico, o comunque in raccolte etole di *mirabilia* (vd. *Introduzione*, § 2.1.2), è però sicuro – ed è stato da sempre ribadito – che le singole storie furono sottoposte ad una mediazione omogeneizzante all'atto della loro raccolta: forse ad opera di un «retore ellenistico» che le inserì in una più ampia silloge di racconti straordinari, ripresa da Flegonte (fortunata ipotesi di Wendland 1911b, 8-10 sulla scia di Rohde 1877-1901, 183s.); o forse, ad opera di Flegonte stesso (vd. ancora *Introduzione*, § 2.1.2 e n. 165).

Occorre insomma cautela nel valutare non solo l'identità di Antistene, bensì anche il suo statuto di fonte per *Mir.* 3: le storie che ivi si leggono riverberano stadi successivi di rielaborazione, ed è oggi difficile e rischioso – come pure si è tentato – 'sezionare' il testo di Flegonte per ricostruirvi precise sequenze di strati e interventi.

[2] Su ἐπιφανής come termine tecnico per descrizioni di apparizioni o altri eventi soprannaturali, ampia documentazione e bibl. in Petzl-Malay 1987, 468 n. 48.

[3] Ho così emendato il tràdito: ἐπιφανέντος, da tempo riconosciuto come corrotto. Vd. in dettaglio Stramaglia 1995b, 228.

[4] Le fonti insistono sul lungo saccheggio romano dell'accampamento di Antioco, nel giorno delle Termopili: Liv. XXXVI, 19, 5 riporta che *aliquantum temporis et direptio castrorum tenuit* (*sc. Romanos*); e Appian., *Syr.* 19, 88s. potrebbe addirittura alludere a un d u p l i c e saccheggio, prima e dopo l'inseguimento di Antioco in fuga (così intende Brodersen 1991, 133s.).

Da Flegonte sembrerebbe che i Romani non avessero dato sepoltura ai caduti nemici; ed è possibile che questo fosse almeno uno dei motivi dello sdegno di Buplago e della sua 'risurrezione' (Reinach 1910, 281 n. 4; Peretti 1983, 40). L'argomento non era nuovo: la propaganda antiromana ne aveva fatto uso dopo che Romani ed Etoli – allora alleati – avevano lasciato insepolti i caduti macedoni a Cinoscefale (197; cfr. Liv. XXXVI, 8, 3-5; Plut., *Flam.* 9, 2, che cita Alc. Mess., *Ep.* 4 Gow-Page [= *Anth. Pal.* VII, 247]; Appian., *Syr.* 16, 66). Può darsi che l'accusa venisse rispolverata anche dopo le Termopili, in aggiunta a quella – più grave – di sacrilegio nei confronti di Atena (n. 22).

Per la specificazione λαφύρων... σκύλων va tenuto presente che il primo termine ha valore più globale, il secondo sembra riferito unicamente alle spoglie di nemici uccisi. Si giustifica in quest'ottica Hesych., Λ 440 Latte (da cui *Sud.*, Λ 158): Λάφυρα· Τὰ ἐκ τῶν πολεμίων ἔτι ζώντων λαμβανόμενα. Τὰ δὲ τεθνεώτων αὐτῶν, σκῦλα («Λάφυρα sono le spoglie prese dai nemici ancora vivi; quelle prese una volta che siano morti, σκῦλα»). Cfr. Pritchett 1971, 54-58 (*Vocabulary for Booty*), e spec. 55s. n. 15; 1979, 277-295 (*Captured Armor*), e spec. 277.

[5] L'uomo non è altrimenti noto (cfr. da ultimo Grainger 1997, 305), ed il suo stesso nome non pare ulteriormente attestato. Come osserva Gauger 1980, 231, l'eventualità di un 'nome parlante' (cfr. βουπλήξ = 'stimolo per buoi'), magari allusivo delle 'pungolanti' profezie di Buplago, resta indimostrabile.

Per la formula d'introduzione del personaggio vd. **V.a.2a**, n. 3; e, dal punto di vista narratologico, **V.b.1**, n. 5. Quanto al grado di ἱππάρχης, esso probabilmente denota che Buplago comandava una ἱππαρχία, costituita di solito da 512 unità: forse proprio i 500 cavalieri seleucidi che presero parte alla battaglia delle Termopili secondo Liv. XXXVI, 15, 3 (cfr. Bar-Kochva 1976, 92s.).

[6] Cfr. **V.b.1**, n. 5.

[7] Sul mezzogiorno come momento di passaggio, e dunque come ora propizia a spettri *et sim.*, cfr. *Introduzione*, § 1.5.

[8] Gauger 1980, 232s. e n. 22 intende la pericope nel modo seguente: Buplago sarebbe caduto al suolo durante la battaglia, avrebbe perso conoscenza e si sarebbe poi risvegliato in mezzo al cumulo di cadaveri. Io credo però che non ci siano dubbi sulla correttezza dell'interpretazione vulgata: Buplago era senz'altro morto, e rialzandosi dal cumulo dei cadaveri si configurava a tutti gli effetti come un 'revenant'. Vd. diffusamente Stramaglia 1995b, 229.

[9] Forse il numero non è casuale: cfr. **V.a.2a**, n. 5.

[10] Cfr. **V.a.2a**, n. 20.

[11] Il vaticinio che segue è assai più vago di quelli in *Mir.* 3, 8-15 (vd. spec. Gauger 1980, 249): non vi si fa menzione esplicita di Roma o dell'Italia; non si specifica né quando né da dove proverrà la «stirpe dal cuore impavido» (v. 4); e questa – così come nell'oracolo delfico poco oltre (v. 2) – è presentata come diretta emanazione divina, non come esercito di un «re d'Asia» o sim. (§ 8 vv. 5ss.; cfr. §§ 10s.; Mastrocinque 1983, 156s. e *passim*). Generica è pure la punizione prospettata ai Romani: perdita dell'ἀρχή, per ἔργα non meglio precisati (vv. 3-5). Infine, la divinità irata è Zeus, non l'Atena degli oracoli successivi.

Tutta questa vaghezza intorno alla punizione divina, in questo oracolo come nell'altro della Pizia al § 6 (vd. nn. 20s.), si spiega probabilmente alla luce della cronologia stessa dei due pezzi (seguo Gauger 1980, 249-251). Essi dovettero sorgere nei mesi immediatamente successivi alle Termopili: allorché, cioè, tutto sembrava perduto per l'alleanza seleucide-etola, e le speranze di riscatto contro il vincitore romano non potevano che essere velleitarie, o comunque nebulose. Solo quando il fronte antiromano riacquistò un po' di compattezza si mise evidentemente in moto quella più decisa propaganda, che trova piena espressione in *Mir.* 3, 8-15. La menzione di un generico sdegno di Zeus (vv. 2ss.) – il garante dell'ordine e delle ripartizioni sociali, politiche e territoriali (Schwabl 1978, 1049ss.) –, in luogo della collera di Atena che pervade tutti gli altri oracoli di *Mir.* 3, non deve stupire: il vaticinio di Buplago si riferisce ad un momento ancora a n t e r i o r e a quella profanazione romana del santuario di Atena Itonia, che avrebbe destato l'ira della dea (n. 22).

[12] Quasi un 'pendant' in *Mir.* 3, 14 vv. 5s., ove la testa spiccata di 'Publio' profe-

tizza all'esercito romano a Naupatto che «verrà in questa terra un Ares copioso e potente, che invierà sotto le tenebre, ad Ade, un popolo in armi» (Ἥξει γὰρ χθόνα τήνδε πολὺς καὶ καρτερὸς Ἄρης, / ὃς λαὸν... ἔνοπλον ὑπὸ σκότον Ἄϊδι πέμψει).

[13] L'oscura minaccia di un'invasione dell'Italia aleggia più volte negli oracoli di *Mir.* 3 (cfr. 8 v. 9 [testo corrotto, ma senso inequivocabile]; 10 v. 9; più generico 14 v. 5), e risponde a timori che serpeggiavano realmente a Roma negli anni del *bellum Antiochicum* (vd. già Schwartz 1894, 2538). Alla vigilia della guerra si presero infatti misure straordinarie per proteggere le coste italiane e siciliane contro eventuali sbarchi dell'esercito seleucide (Liv. XXXV, 23 – cfr. 41 –; Appian., *Syr.* 15, 64); e proprio a un'invasione dell'Italia Antioco fu spronato da Annibale, suo inascoltato consigliere, prima (Liv. XXXIV, 60, 3-6; Appian., *Syr.* 7, 25-29; Iustin. 31, 3, 5-10; Zonar. IX, 18 [II, pp. 257, 11 - 258, 8 P.]; cfr. Corn. Nep., *Hann.* 2, 1; 8, 1; e forse Enn., *Ann.* 381-383 Vahlen² = 371-373 Skutsch: vd. Skutsch 1985, 537s.) e durante (Liv. XXXVI, 6, 7 - 7, 21; Appian., *Syr.* 13, 53 - 14, 58; Iustin. 31, 5, 3-9) il conflitto. Sul piano di Annibale vd. ora Seibert 1993a, 407-411; 1993b, 508s.; più in generale, sui difficili rapporti fra Roma e Antioco prima della guerra cfr. ultimamente Mehl 1990; Seibert 1993b, 508-511.

Naturalmente l'invasione e distruzione di Roma da parte di un esercito 'provvidenziale' erano motivo costante nell'oracolistica antiromana (nn. 1; 22); ma forse Antistene, nel riprendere i vaticini oggi in *Mir.* 3, aveva presenti proprio i piani di Annibale: cfr. in questo senso la suggestiva ipotesi di Mazzarino 1966, 154-160 (e Momigliano 1975, 40s.); poi Donaire Vázquez 1990, 354; Seibert 1993a, 411 n. 20; 1993b, 517.

[14] Lo sbigottimento dinanzi al vaticinio di Buplago, l'assemblea di massa e le susseguenti deliberazioni riflettono moduli diegetici e linguistici già sfruttati in *Mir.* 1 = **III.1a** e 2 = **V.a.2a** (cfr. complessivamente **V.a.2a**, nn. 1 [ove bibl.] e 12; **III.1a**, n. 24; e in dettaglio qui appresso, nn. 15-19). Assume dunque particolare evidenza quell'intervento omogeneizzante su *Mir.* 1-3 di cui in n. 1.

[15] Alla luce di n. 14, giova il confronto con *Mir.* 2, 4 = **V.a.2a**: Ἐφ' ᾧ καταπλαγέντες οἱ συγγενεῖς ἀπήνεγκαν εἰς τὴν ἀγορὰν τὸ παιδίον καὶ συναγαγόντες ἐκκλησίαν ἐβουλεύοντο περὶ αὐτοῦ, κτλ.

[16] Sul *topos* del 'profeta' che spira immediatamente dopo aver reso il suo vaticinio, cfr. **V.b.1**, n. 13.

[17] Cfr. *Mir.* 1, 17 = **III.1a** (sepoltura di Filinnio fuori dei confini del paese, dopo la sua morte 'definitiva'); 2, 4 = **V.a.2a** (proposta di bruciare il figlio androgino e la moglie di Policrito fuori dei confini del paese). L'intento è evidentemente di 'neutralizzare' il *monstrum* con opportune pratiche catartiche e profilattiche (vd. **III.1a**, n. 41; **V.a.2a**, n. 17). Nel caso di Buplago, peraltro, la sepoltura *extra fines* non può sussistere (Mesk 1925, 307): i Romani si trovano essi stessi fuori del suolo patrio.

[18] Cfr. le analoghe, minuziose lustrazioni – *i. a.* a Ζεὺς Ξένιος – prescritte dall'indovino Illo in *Mir.* 1, 17 = **III.1a**. Per Ἀποτρόπαιος come epiclesi di Zeus cfr. Schwabl 1972, 275s.; 1978, 1054s.

[19] Un analogo proponimento assembleare, dopo i vaticini di Policrito, rimaneva

invece senza esito in *Mir.* 2, 11 = **V.a.2a**. Celebre precedente è il consulto dell'oracolo delfico decretato dai Metapontini, a seguito della pubblica apparizione dello spettro di Aristea di Proconneso (Hdt. IV, 15 e le altre fonti citt. **V.b.1**, n. 8).

Storicamente l'ambasceria romana qui descritta non ebbe mai luogo, ma non tutto è frutto d'invenzione. All'indomani della battaglia delle Termopili, Glabrione si recò in Focide, Beozia ed Eubea per una breve campagna, per poi tornare attraverso l'Eubea alle Termopili stesse (Liv. XXXVI, 20, 1-4; 21, 2s.; cfr. Plut., *Flam.* 16, 4; Appian., *Syr.* 21, 93); nell'attraversare la Beozia i Romani commisero un sacrilegio contro Atena Itonia a Coronea: un'azione che in Antistene non risulta descritta, ma che ha lasciato tracce inequivocabili negli oracoli da lui raccolti (cfr. n. 22). Il riscontro è tanto più notevole, in quanto «Nel racconto di Antistene la delegazione romana è in viaggio verso Delfi proprio mentre Glabrione scende in Focide e in Beozia: le due missioni, l'una fittizia, l'altra autentica, si sovrappongono con un perfetto parallelismo cronologico» (Bearzot 1982, 15). La propaganda antiromana, dunque, trasfigurò eventi storici con abile tendenziosità.

[20] È l'oracolo 428 Parke-Wormell = H 55 Fontenrose; discussione dettagliata – seppur non sempre accettabile – in Gauger 1980, 249-251; vd. inoltre Fontenrose 1978, 16s. sugli oracoli delfici esprimenti *Prohibitions and Warnings*.

In generale, «there can be no question of treating this prophecy as an actual utterance of the Delphic oracle. But at the same time these hexameter verses must be regarded as genuine contemporary products» (Parke-Wormell 1956, I, 276s.; cfr. qui, n. 1 e *passim*). Proprio in quest'ottica, meritano attenzione l'ambigua insistenza sulla «giustizia», cui i Romani dovranno attenersi (n. 21); e le possibili allusioni a certi eventi di poco successivi alla battaglia delle Termopili (nn. 22; 24; 26).

[21] L'appello alla δίκη risulta particolarmente congruo all'indomani delle Termopili: Antioco in rotta e gli sconfitti Etoli erano ancora lungi dal riorganizzare una seria resistenza, sicché non restava che richiamare il vincitore a quel senso di giustizia, che secondo la propaganda romana configurava l'intera guerra contro Antioco come un *bellum iustum* (su ciò Albert 1980, 72-78; un testo esemplare è *Syll.*[3] 601 = Sherk 1969, n° 34 [193 a. C.]). Una cautela di fondo stempera dunque i sentimenti antiromani, conferendo all'oracolo un tono complessivamente più smorzato di quello di Buplago (§ 4) e – ancor più – di quelli di 'Publio' (§§ 8-15). Soprattutto, al contrario che in questi oracoli, nel responso pitico la vendetta divina su Roma viene presentata come evitabile, qualora appunto i Romani ottemperino alla δίκη. Non si specifica in cosa questa ottemperanza debba consistere, ma ce ne si può fare un'idea dalle susseguenti azioni dell'esercito romano (§ 7): interruzione delle ostilità in Europa ed 'omaggio' agli Etoli, attraverso l'offerta di pubblici sacrifici nel (presunto) santuario panellenico di Naupatto. Vd. su tutto Gauger 1980, 250s.; 1995, 56; ma anche la diversa interpretazione della δίκη data da Ferrary 1988, 243 (cfr. n. 24).

[22] L''improvvisa' ira di Atena contro i Romani, che caratterizza questo ed i successivi oracoli di *Mir.* 3, è stata spiegata persuasivamente (Bearzot 1982; Sordi 1985; e cfr. Sordi 1982) sulla base di un episodio storico. Dopo le Termopili, Acilio

Glabrione attraversò Focide e Beozia (n. 19) senza alcuna azione ostile, *donec in agrum Coroneum ventum est.* [3] *Ibi statua regis Antiochi, posita in templo Minervae Itoniae, iram accendit, permissumque militi est ut circumiectum templo agrum popularetur; dein cogitatio animum subit, cum communi decreto Boeotorum posita esset statua, indignum esse in unum Coronensem agrum saevire.* [4] *Revocato extemplo milite finis populandi factus; castigati tantum verbis Boeoti ob ingratum in tantis tamque recentibus beneficiis animum erga Romanos* (Liv. XXXVI, 20, 1-4 – unica nostra fonte –, da Polibio [cfr. Liv. XXXVI, 19, 11]).

In Antistene/Flegonte non si fa menzione dell'episodio, e l'ira di Atena è introdotta nell'oracolo pitico senza alcun movente esplicito. Questo sdegno 'immotivato' si colloca però in una sequenza cronologica perfettamente parallela a quella reale (n. 19), sicché viene il sospetto che l'informato Antistene «abbia opportunamente introdotto l'accenno ad Atena in un momento accuratamente scelto come posteriore rispetto alla violazione di Glabrione, in modo da dare, con la coerenza cronologica, maggiore efficacia propagandistica al suo racconto» (Bearzot 1982, 15). Perché poi la narrazione antistenica non menzionasse espressamente il sacrilegio contro Atena Itonia, è agevole spiegarlo, ove si consideri che in Antistene rifluiva propaganda etola, e che proprio gli Etoli avevano saccheggiato il medesimo santuario di Atena pochi anni prima (220) – per di più in tempo di pace (Polyb. IV, 25, 1-5). «Insistere sulla violazione del santuario di Atena Itonia significava richiamare il gesto analogo, e neppur troppo remoto nel tempo, compiuto dagli alleati Etoli, e fornire ai Romani gli strumenti per una contropropaganda; e perciò la reticenza di Antistene è ben comprensibile»; fu così che «Si lasciò cadere l'epiteto di Itonia, legato al ricordo della violazione etolica, e si puntò tutto, semplicemente, su Atena» (Bearzot 1982, 17). Inoltre, «Acilio Glabrione era un partigiano di Scipione, di cui i Rodii... condividevano la politica: Antistene non aveva dunque interesse a calcare sulle colpe di Glabrione» (Sordi 1985, 267).

L'ira di Atena (Itonia) contro i Romani, per altro verso, era tanto più auspicata dai nemici di Roma in quanto l'Itonia di Coronea era identificata con l'Atena Pallade di Ilio: la dea che assicurava il dominio del mondo, poiché presiedeva ai passaggi in armi dall'Asia in Europa e viceversa. Si poteva dunque sperare che la dea osteggiasse un passaggio in Asia dei Romani, e per converso sostenesse l'arrivo in Europa di quel 're d'Asia' invocato dalle profezie (cfr. *Mir.* 3, 8 vv. 5ss.; e *supra*, n. 1), che avrebbe fatto scontare ai Romani le loro prevaricazioni. Non a caso gli Scipioni ed Antioco fecero a gara per propiziarsi l'Atena Pallade in quegli anni; ed una parte delle iniziative prese a Roma in tal senso rispose forse proprio all'intento di espiare e obliterare il sacrilegio di Glabrione (vd. su tutto Sordi 1985, 268s., con ulteriori dettagli e bibl.; vi si aggiunga, su Atena Itonia e il suo santuario, da ultimo Krentz 1989).

Resta un unico dubbio, legato alla genesi stessa di *Mir.* 3: se cioè la 'soppressione' del sacrilegio romano contro Atena Itonia, nell'ambito della storia di Buplago, venisse operata *a posteriori* da Antistene (Bearzot; Sordi); o se invece non fosse già

nella fonte e t o l o-delfica cui Antistene dovette attingere l'intero racconto (cfr. n. 1). Io propenderei forse per la seconda ipotesi: anche perché, come è stato sottolineato (Mastrocinque), la propaganda e t o l a sembra aver istituito un parallelismo tra i fatti del 191/0 e l'invasione gallica del 279/8. Anche in quella precedente circostanza i Greci furono sconfitti alle Termopili, anche allora fu assediata Eraclea (cfr. n. 24), e anche allora fu depredato un tempio di Atena (presso Trachis: Paus. X, 22, 1 [pur lacunoso]); alla fine però, con l'aiuto divino, gli Etoli prevalsero e salvarono Delfi e la Grecia intera. «Come nel 279-8 i Galli furono rappresentati alla stregua di orde titaniche vinte da Apollo per mano degli Etoli, così nel 191-190 ca. si cercò di 'demonizzare' i Romani presentandoli come empi e nemici degli dei, di Atena in particolare» (cfr. Mastrocinque 1983, 147s.; citazione da p. 148).

A fronte dell'articolata ricostruzione fin qui illustrata, appaiono insostenibili i tentativi di spiegare l'ira di Atena in Antistene:

– identificando la dea con l'Atena locrese di Naupatto, intesa come presunto simbolo etolo-siriaco da contrapporre all'Atena Pallade, di cui i Romani (cfr. *supra*) ricercavano in quegli anni l'aiuto (Mastrocinque 1977-8, 16; in termini analoghi Ferrary 1988, 243-245, che però pensa più genericamente ad Atena come divinità protettrice degli Etoli [documentazione dubbia]);

– postulando una simbologia: Atena = Grecia / Ares = Asia, con l'unione dei due dèi (§ 6 v. 2; cfr. 8 v. 1) a significare l'enormità della guerra che si sarebbe abbattuta sui Romani (Gauger 1980, 250);

– assumendo che l'intervento di Atena nella profezia si giustifichi «simplemente por ser ésta la hija de Zeus y su instrumento» (Donaire Vázquez 1990, 353), ovvero a motivo dell'ostilità della dea verso i Romani in quanto discendenti dei Troiani, suoi tradizionali nemici (Hansen 1996, 106).

[23] Per la metonimia: Ares = guerra (Morel 1934, 173) vd. *LSJ*, 239 [II.1]; *DGE*, 503 [II.3]. L'uso è costante in *Mir.* 3: cfr. 8 v. 1; 11 v. 16; 14 v. 5. Ferrary 1988, 241 n. 59 ricorda opportunamente, per un evento di pochi anni prima, il già citato (n. 4) epigramma di Alceo di Messene sui Macedoni a Cinoscefale, che furono «domati dall'Ares di Etoli e Latini» (v. 3: Αἰτωλῶν δμηθέντες ὑπ' Ἄρεος ἠδὲ Λατίνων).

[24] Schwartz 1894, 2538 ravvisava in σὺ -- ὀλέσ<σ>ας un'allusione ad eventi dell'autunno 188: alle perdite, cioè, che il console Manlio Vulsone subì dopo aver saccheggiato i territori galati, nell'attraversare la Tracia, ad opera di predoni del luogo (Polyb. XXI, 47 [frammentario]; e soprattutto Liv. XXXVIII, 40, 3 - 41, 15; Appian., *Syr.* 43, 224-228). Su questa linea Ferrary 1988, 240-243 ritiene σὺ... νήπιε un'allocuzione originariamente rivolta a Vulsone, e l'intero oracolo delfico un vaticinio *ex eventu* riferito in origine alle imprese di Vulsone (cfr. Liv. XXXVIII, 45, 3), poi applicato retrospettivamente (e impropriamente) a Glabrione e al 'milieu' post-termopileo. Il richiamo a una δίκη ἔμμονος adombrerebbe dunque un'esortazione a rispettare i limiti territoriali sanciti da Vulsone stesso nella pace di Apamea del 188 (sulla scia delle precedenti trattative fra Antioco e gli Scipioni).

Ora, è vero che alle imprese di Vulsone si fa riferimento in *Mir.* 3, 8 v. 2:

πορθήσασ' Ἀσίην πολύολβον, chiosato al § 9; e vi è certo un riscontro linguistico fra Ἀσίην πολύολβον e πολὺν ὄλβον ὀλέσ<σ>ας. Ma quelle imprese risalgono appunto al 188, sicché un'eventuale allusione ad esse rappresenterebbe un *unicum* nella storia di Buplago: i fatti in questa descritti o presupposti non vanno oltre l'arrivo romano a Naupatto (191; cfr. § 7), e si collocano in una sequenza cronologica che rispetta quella reale, pur stravolgendone gli accadimenti (nn. 19; 24; 26). Restano quindi giuste le critiche all'esegesi di Schwartz e Ferrary mosse da Gauger 1980, 253 e n. 81; 1995, 56.

Converrà piuttosto intendere σὺ -- ὀλέσ<σ>ας come un vaticinio bensì *ex eventu*, riferito però a vicende storiche collocabili fra l'inizio dell'ira di Atena – cioè il saccheggio contro Atena Itonia (cfr. v. 2 e n. 22) – e le operazioni romane a Naupatto – *terminus ante quem* dei fatti contemplati nella storia di Buplago –. In quel ristretto arco di tempo (estate-autunno 191) i Romani persero effettivamente ingenti ricchezze in modo 'stolto' (cfr. v. 3: νήπιε). Ciò accadde allorché Glabrione, tornato alle Termopili dall'Eubea (n. 19), prima prese Eraclea dopo un mese di assedio (Liv. XXXVI, 22-24 e *passim*; Plut., *Flam.* 15, 3s.; Appian., *Syr.* 21, 93s.; Zonar. IX, 19 [II, pp. 260, 23 - 261,3 P.; cfr. Cass. Dio XIX, fr. 62, 1[a]]; e anche Phleg., *Mir.* 3, 2 – pur impreciso –); poi si diresse a Naupatto, ove si era concentrata la resistenza etola. Sulla strada per Naupatto il console sacrificò ad Eracle sull'Eta (vd. n. 26); quindi, nell'attraversare il ripido monte Corace, subì forti perdite in uomini e ricchezze, per via del soverchio bottino che l'esercito romano portava con sé (sull'itinerario di Glabrione vd. da ultimo Pritchett 1996, 191-201, che fra l'altro avalla l'identificazione del Corace con l'odierno massiccio del monte Vardusia). L'episodio era certo narrato già da Polibio (un frammento in XX, 11, 11), e vi si soffermano Liv. XXXVI, 30, 4: *ut ad Coracem ventum est – mons est altissimus inter Callipolim et Naupactum –, ibi et iumenta multa ex agmine praecipitata cum ipsis oneribus sunt et homines vexati* (cfr. anche 30, 6: *vexato exercitu*); e ancor più Appian., *Syr.* 21, 95: Ὁ μὲν δὴ Μάνιος ἐπὶ Καλλιπόλεως διώδευε τὸ ὄρος, ὃ καλοῦσι Κόρακα, ὑψηλότατόν τε ὁρῶν καὶ δυσόδευτον καὶ ἀπόκρημνον, μετὰ στρατοῦ βαρυτάτου τε καὶ λαφύρων καταγόμου· πολλοὶ δ' ἐξέπιπτον ὑπὸ τῆς δυσοδίας ἐς τὰ ἀπόκρημνα καὶ σκεύεσιν αὐτοῖς καὶ ὅπλοις κατεφέροντο («All'altezza di Callipoli, Manio [Acilio Glabrione] attraversò dunque il monte chiamato Corace – montagna fra le più alte, impervia e scoscesa –, con un esercito appesantito al massimo e sovraccarico di bottino. Molti cadevano nei dirupi per l'impraticabilità del cammino, trascinati giù dai bagagli stessi e dalle armi»). Un simile episodio doveva prestarsi bene ad essere interpretato come punizione divina contro quegli stessi saccheggi romani – alle Termopili e presso l'Atena Itonia –, che la storia di Buplago bolla in maniera rispettivamente esplicita (§ 4) ed implicita (n. 22). Io credo quindi che la 'sventura' del Corace, prudentemente velata dall'*obscuritas* oracolare, rientrasse nella riscrittura propagandistica etolo(-seleucide) e, insieme, nell'ambito cronologico post-termopileo, cioè nei tempi e nei circuiti che si è visto essere a monte di *Mir.* 3, 3-7 (cfr. n. 1, con le relative cautele sulla pluralità degli stadi di trasmissione del racconto).

[25] Holleaux 1930-57, 245 n. 1 ravvisava qui una possibile eco dei progetti scipionici di abbandonare al più presto l'Etolia per portare la guerra in Asia (Polyb. XXI, 4, 4s.; Liv. XXXVII, 6, 5; Appian., *Syr.* 23, 109). L'ipotesi è però cronologicamente ardua: non solo e non tanto (Holleaux stesso) perché P. Cornelio Scipione, che in Antistene/Flegonte figura dinanzi a Naupatto (§§ 8ss.), nei fatti giunse in Grecia solo nel 190, cioè d o p o che l'assedio di Naupatto era stato cominciato e interrotto (191; n. 26); quanto soprattutto perché Antistene, anche negli ψεύδη, sembra riflettere l'ordine relativo degli eventi storici, seppur non la loro cronologia assoluta (nn. 19; 22; 24; 26): e a quest'*usus* l'assunto di Holleaux imporrebbe una deroga, comportando un vistoso ὕστερον πρότερον.

In realtà, τὸ μὲν -- παράπαν starà ad indicare non che i Romani abbandonassero l'Europa per rivolgersi all'Asia, bensì (Gauger 1980, 233) che essi rinunciavano a qualsiasi ulteriore progetto di conquista, per ottemperare al monito della Pizia di «fermarsi» (§ 6 v. 1: Ἴσχεο νῦν, Ῥωμαῖε). Ancora Gauger ricorda la parallela reazione di quel medesimo esercito romano al termine delle minacciose profezie di 'Publio': «salirono sulle navi e navigarono ciascuno verso la propria patria» (§ 15: ἐνέβησαν εἰς τὰς ναῦς καὶ ἀπέπλεον ἕκαστος ἐπὶ τὰς ἑαυτῶν πατρίδας).

[26] Con la partenza romana per Naupatto, e la connessa celebrazione di sacrifici, Antistene torna a saldare il suo pur fantastico racconto alla realtà storica (Bearzot 1982, 16, che accolgo in quanto segue). Si è visto infatti (n. 24) che Glabrione, presa Eraclea, si diresse appunto contro l'ultima roccaforte etola a Naupatto, e che sulla strada sacrificò ad Eracle sull'Eta, per poi subire perdite ingenti nel passaggio del Corace. Come di quest'ultimo evento sembra darsi una 'anticipazione' nell'oracolo della Pizia (ancora n. 24), così è probabile che nel nostro passo vi sia un'eco lontana del sacrificio compiuto dai Romani sull'Eta, in concomitanza con l'avvicinamento a Naupatto (Liv. XXXVI, 30, 3; sulle operazioni romane a Naupatto nell'estate-autunno 191 – interrotte dopo due mesi di assedio con una tregua, ottenuta agli Etoli dall'intercessione di T. Quinzio Flaminino – cfr. Liv. XXXVI, 30; 33, 1; 34 [con Polyb. XX, 9, 1]; Plut., *Flam.* 15, 5-9; Cass. Dio XIX, fr. 62, 1[a] – con Zonar. IX, 19 [II, p. 261, 13-15 P.] –).

[27] In realtà non ci fu mai a Naupatto un santuario panellenico, e neppure un centro cultuale della lega etola: fra i due capoluoghi della lega stessa, Termo fu sempre il centro religioso, Naupatto quello politico-diplomatico (cfr. Gauger 1980, 234; e ampiamente Antonetti 1990, 197ss.). Restano dunque aleatori i tentativi di ravvisare nel nostro ἱερόν qualcuno dei santuari storicamente attestati per Naupatto. Particolare favore ha goduto l'identificazione (Reinach 1910, 280s. ed altri) con l'Apollonion di cui in Thuc. II, 91, 1 e – forse (Hornblower 1991, 369) – in Meiggs-Lewis 1988[2], n° 13, A 13-15; Antistene/Flegonte riporta infatti che i Romani, al termine degli oracoli di 'Publio', avrebbero eretto «un tempio e un altare ad Apollo Licio» (§ 15: ἱδρυσάμενοι... ναὸν Ἀπόλλωνος Λυκίου καὶ βωμόν); e Forte 1972, 43s. e n. 73 è giunta a ravvisare in questo elemento una delle prove di un'origine l i c i a dell'intero racconto. Ma appunto, si tratta di un'erezione *e x n o v o*, alla f i n e

della vicenda (vd. per tutti Gauger 1980, 234 n. 27); ed ulteriori argomenti storico-antiquari si oppongono recisamente all'identificazione con l'Apollonion di cui sopra (fondamentale Peretti 1983, 72). Quanto a templi di altre divinità, essi sono attestati per Naupatto spec. da Paus. X, 38, 12s. (Posidone, Artemide, Afrodite, Asclepio...: vd. Trowbridge-Oldfather 1935, 1998-2001), ma per nessuno è documentato un rilievo panellenico. Converrà dunque rinunciare a tentativi di identificazione e intendere il presunto carattere panellenico del nebuloso ἱερόν come frutto di un'encomiastica «aitolische Selbstdarstellung» (Gauger 1980, 234).

c. Eserciti-fantasma

V.c.1 Pausanias, *Graeciae descriptio* I, 32, 3s.*

Δῆμός ἐστι Μαραθὼν ἴσον τῆς πόλεως τῶν Ἀθηναίων ἀπέχων καὶ Καρύστου τῆς ἐν Εὐβοίᾳ· ταύτῃ τῆς Ἀττικῆς ἔσχον οἱ βάρβαροι καὶ μάχῃ τε ἐκρατήθησαν καί τινας ὡς ἀνήγοντο ἀπώλεσαν τῶν νεῶν[1]. Τάφος[2] δὲ ἐν τῷ πεδίῳ Ἀθηναίων ἐστίν, ἐπὶ δὲ αὐτῷ στῆλαι τὰ ὀνόματα τῶν ἀποθανόντων κατὰ φυλὰς ἑκάστων ἔχουσαι[3], καὶ ἕτερος Πλαταιεῦσι Βοιωτῶν καὶ δούλοις· ἐμαχέσαντο γὰρ καὶ δοῦλοι τότε πρῶτον[4]. [4] ... Ἐνταῦθα ἀνὰ πᾶσαν νύκτα[5] καὶ ἵππων χρεμετιζόντων καὶ ἀνδρῶν μαχομένων ἔστιν αἰσθέσθαι[6]· καταστῆναι δὲ ἐς ἐναργῆ[7] θέαν ἐπίτηδες μὲν οὐκ ἔστιν ὅτῳ συνήνεγκεν, ἀνηκόῳ δὲ ὄντι καὶ ἄλλως[8] συμβὰν οὐκ ἔστιν ἐκ τῶν δαιμόνων ὀργή[9]. Σέβονται δὲ οἱ Μαραθώνιοι τούτους τε οἳ παρὰ τὴν μάχην ἀπέθανον ἥρωας ὀνομάζοντες[10] καὶ Μαραθῶνα[11] ἀφ' οὗ τῷ δήμῳ τὸ ὄνομά ἐστι...

V.c.1 Pausania, *Descrizione della Grecia* I, 32, 3s.*

C'è un demo chiamato Maratona, a eguale distanza fra la città di Atene e quella di Caristo in Eubea. In questa parte dell'Attica i barbari sbarcarono, furono sconfitti in battaglia e, nel riprendere il largo, persero alcune delle loro navi[1]. Nella piana c'è la tomba[2] degli Ateniesi, con sopra stele che recano i nomi dei caduti tribù per tribù[3], e un'altra tomba per i Beoti di Platea e gli schiavi: quella fu infatti la prima volta in cui anche degli schiavi presero parte a un combattimento[4]. [4] ... In quella località si possono avvertire ogni notte[5] e cavalli che nitriscono e uomini che combattono[6]; ma il porsi lì di proposito per avere una chiara[7] visione del fenomeno non ha giovato mai a nessuno, mentre gli spiriti non si adirano[9] con chi si trovi sul luogo ignaro dei fatti, o comunque[8] per caso. I Maratonii onorano quelli che morirono in battaglia, chiamandoli eroi[10], così come onorano Maratone[11], da cui appunto il demo prende nome...

* Ed.: Rocha-Pereira 1989[2]; vd. però Musti[-Beschi] 1982, LXXIIIs.

Bibl.: Monumentali commenti completi a Pausania si devono a H. Hitzig - H. Blümner, I-III, Lipsiae 1896-1910 (= Hildesheim *et al.* 1984); J. G. Frazer, I-VI, London 1913[2]; Papachatzis 1974-1981; ampie note corredano la traduzione di E. Meyer - F. Eckstein - P. C. Bol, I-III, Zürich-München 1986-1989[3]. Per l'Attica (libro I) si dispone inoltre delle traduzioni annotate di M. Carroll, Boston *et al.* 1908; M. Yon, Paris 1972 (fino a 39, 3); S. Rizzo, Milano 1991 (cui deve molto la mia traduzione); ma soprattutto, dell'edizione commentata di Musti-Beschi 1982. È uscito inoltre il I vol. di un nuovo Pausania Budé, a cura di M. Casevitz (ed.) - J. Pouilloux (tr.) - F. Chamoux (comm.), Paris 1992. Per un aggiornato profilo dell'autore e della sua opera, e per ulteriore bibl., indispensabili Habicht 1985 e Arafat 1996.

Per il 'Nachleben' del passo qui trascelto va ricordato almeno U. Foscolo, *Sepolcri* 201-212, con l'ampia discussione di Di Benedetto 1990, 230-233 (*Le tombe di Maratona*).

[1] Il riferimento è alla celebre battaglia della tarda estate del 490 a. C., allorché Ateniesi e Plateesi sconfissero, nella piana di Maratona, il poderoso esercito persiano inviato da Dario (fonte principale: Hdt. VI, 107-117). Le leggende che Pausania riporta sull'evento s'inseriscono in una vasta tradizione di apparizioni soprannaturali – in parte effigiate ad Atene nella Stoa Pecile – che avrebbero accompagnato lo scontro: cfr. risp. l'apparizione di Pan all'araldo Filippide (Hdt. VI, 105; Paus. VIII, 54, 6; *Sud.*, I 545 [II, p. 660, 18-20 Adler]); di un oplita gigantesco all'ateniese Epizelo/Polizelo, rimasto cieco dopo la visione (Hdt. VI, 117, 2s.; Ps.-Plut., *Parall. min.* 1A, 305b-c; Aelian., *Nat. an.* VII, 38; *Sud.*, I 545 [II, p. 660, 24-27 A.]; Π 1962); di Teseo (Plut., *Thes.* 35, 8; Paus. I, 15, 3); dell'eroe Echetl(e)o (Paus. I, 15, 3; 32, 5). Vd. ora complessivamente Pritchett 1979, 23s.; Speyer 1980-9, 277s.; Petrakos 1995-6, 35-39 e note.

[2] Sulle corrispondenze fra i dati che seguono ed i ritrovamenti archeologici nell'area di Maratona, nell'ambito di un intenso dibattito critico cfr. le messe a punto di Papachatzis 1974, I, 419-422 n. 1; 422s. n. 1; 423 n. 1 (con ricco apparato iconografico); e di Musti-Beschi 1982, 388-390; e ultimamente (con conclusioni spesso divergenti) Whitley 1994; Mersch 1995; Petrakos 1995-6, 18-30; 65-67 e note.

Da notare che la tradizione (ateniese) successiva enfatizzò che quello di Maratona era stato uno dei pochissimi casi di sepolture comuni di soldati sul campo di battaglia, seppur non l'unico; vd. le importanti precisazioni di Robertson 1983, e ora Czech-Schneider 1994, spec. 9s.; 26s.

[3] L'uso di simili, semplici liste di caduti per tombe comuni di soldati ha nel sepolcro degli Ateniesi a Maratona il primo esempio sicuro. Pausania non menziona stele analoghe per i Plateesi e gli schiavi, che ricorda subito dopo, ma di tali stele si può ipotizzare l'esistenza con buone ragioni (vd. per tutti Welwei 1974, 26s.). Altrove, dubbio è qualche caso di poco anteriore; di certo la documentazione epigrafica relativa a stele di questo tipo viene meno all'inizio del IV a. C. Vd. Czech-Schneider 1994, 11-13 e *passim*; e alcune puntualizzazioni in Knoepfler 1996, 295.

[4] La partecipazione di combattenti di condizione servile alla battaglia di Maratona è attestata unicamente da Pausania, qui e in VII, 15, 7; X, 20, 2: e ciò ha fatto spesso dubitare della credibilità della notizia. Per una confutazione di questi dubbi, ed un'analisi minuziosissima dei dati evincibili dai tre passi di Pausania, resta fondamentale Welwei 1974, 22-36; più in generale, per il ruolo militare degli schiavi nell'antichità vd. la panoramica di Garlan 1982-4, 137-148 e note; poi Welwei 1991, 62s. e note.

[5] Intendo con l'*opinio communis*: ἀνὰ πᾶσαν νύκτα = «ogni notte» (per ἀνά distributivo + πᾶς + una determinazione di tempo cfr. *LSJ*, 98 [C.II.2]; *DGE*, 224 [B.II.3]). Per contro *LSJ*, 1185, s. v. νύξ [I.2] volge: ἀνὰ πᾶσαν νύκτα = «*all* night *through*», ma non adduce riscontri probanti in questo senso. Vd. anche **V.c.3**, n. 17.

Per eserciti-fantasma che si manifestano di notte cfr. ad es. Lucan. I, 578-580 (*Insonuere tubae, et quanto clamore cohortes / miscentur, tantum nox atra silentibus auris / edidit*); Stat., *Theb.* IV, 438-442 (nella piana di Cadmo *ingentes infelix terra tumultus / lucis adhuc medio solaque in nocte per umbras / expirat, nigri cum vana in proelia surgunt / terrigenae; fugit incepto tremibundus ab arvo / agricola insaniique domum rediere iuvenci*); Damasc., *V. Isid.* 63 (p. 92, 7 Zintzen) = **V.c.3**; e soprattutto gli stratagemmi bellici che sfruttavano quella medesima credenza (premessa a questo cap., § 3).

[6] Cfr. Paus. X, 23, 7 (timore soprannaturale fra i Galli a Delfi nel 279 a. C.): ἐδόξαζόν τε οὗτοι κτύπου τε ἐπελαυνομένων ἵππων καὶ ἐφόδου πολεμίων <αἰσθάνεσθαι> («sembrava loro di percepire lo strepito di cavalli alla carica e nemici all'assalto»); Appian., *Bell. civ.* IV, 4, 14 (fra i prodigi del 43 a. C.): ἀνδρῶν τε μεγάλαι βοαὶ καὶ κτύπος ὅπλων καὶ δρόμος ἵππων οὐχ ὁρωμένων ἠκούετο («si udivano alte grida di uomini, strepito d'armi e correre di cavalli invisibili»); Obs. 57 = **V.c.2**: *vestigia equorum hominumque... visa* (cfr. Aug., *De civ. Dei* II, 25 [I, p. 89, 31-33 Dombart-Kalb[5]]: *vestigia... velut hominum et equorum... invenerunt*); e anche Damasc., *V. Isid.* 63 (p. 92, 20s. Zintzen) = **V.c.3**: ὁρᾶσθαι ἱπποτῶν πολεμίων ἐπελαυνόντων φάσματα («si vedono fantasmi di cavalieri di opposte schiere lanciarsi alla carica»). Interessante, perché narrato secondo la prospettiva dei fantasmi stessi, il riscontro con Philostr., *Her.* 56, 1s.: quando approdino presso l'isola pontica di Leuce, gli atterriti naviganti «affermano di udire strepito di cavalli, fragore di armi e grida come se ne lanciano in guerra» (56, 2: Φασὶ δ' οἱ προσορμισάμενοι καὶ κτύπου ἀκούειν ἵππων καὶ ἤχου ὅπλων καὶ βοῆς οἷον ἐν πολέμῳ ἀναφθέγγονται); ma in realtà, la fonte di tanto terrore è il canto potente degli spettri eroizzati di Achille ed Elena.

Vale la pena ricordare che i cavalli venivano talora seppelliti insieme ai soldati anche sul campo di battaglia, ed almeno un esempio in tal senso è stato rinvenuto proprio a Maratona: vd. Vermeule 1979, 61 e 227 n. 42, anche per le credenze che l'uso presupponeva. Che comunque la cavalleria abbia effettivamente preso parte al grande scontro maratonio del 490 permane dubbio: vd. ultimamente Santosuosso 1997, 32s. e note; Doenges 1998, 5; 14 e le relative dossografie.

[7] Ἐναργής è termine tecnico per designare il carattere 'vivido', 'manifesto' di un'apparizione soprannaturale vista in stato di veglia (come nel nostro caso); oppure, la 'chiarezza' del messaggio di un sogno divino o del compiersi del sogno stesso. Fondamentale discussione, con bibl. e ampia raccolta di passi epigrafici e letterari, in Müller 1987, 204s. e nn. 55-58; vd. inoltre Kerényi 1927, 98 n. 16; Betz 1961, 53 n. 6; e, per l'uso analogico di ἐνάργεια e corradicali nel campo della critica letteraria, Zanker 1981, spec. 307-310.

[8] Qui come di frequente, è arduo precisare il valore del polisemico ἄλλως. Si è però sottolineato che «quand ἄλλως est employé en fin d'énumération, il a, tantôt la valeur restrictive d'un second terme, tantôt (malgré la place finale) la valeur généralisante d'un premier» (Veyne 1988, 212). Proprio quest'ultima valenza mi pare da presupporre nel nostro contesto.

[9] Come Pausania stesso attesta, i caduti di Maratona giacevano sepolti sul campo di battaglia (I, 29, 4; 32, 3), ed ivi ricevevano culto eroico (vd. *infra* nel testo e n. 10). In quanto ἥρωες, nelle loro battaglie notturne si ponevano in un'indubbia dimensione sacrale (cfr. premessa a questo cap., § 2 e n. 28); ma nel contempo non stupisce che potessero mostrarsi feroci contro chi si avvicinasse indebitamente alle loro tombe, in modo non dissimile dai normali βιαιοθάνατοι (Hopfner 1921, § 340; e diffusamente premessa cap. IV, § 1; **IV.3**, n. 16). Nella fattispecie, la punizione degli spiriti colpiva quell'inopportuna curiosità per il soprannaturale che spesso si rivelava pericolosa (ἐπισφαλὴς περιεργία: cfr. **III.1a**, n. 20); Pausania si mostra però reticente sulle modalità del castigo. A fronte del suo dettato (cfr. καταστῆναι... ἐς ἐναργῆ θέαν ἐπίτηδες) aveva certo ragione Rohde 1890-1914, 186s. n. 3 a richiamare l'omerico: χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς (*Il.* XX, 131: «sono terribili gli dèi se appaiono manifestamente»); resta però dubbio, ancorché plausibile, che il destino dei curiosi di Maratona fosse l'accecamento, come ancora Rohde sembrava pensare (1890-1914, *ibid.*, valorizzando l'episodio di Epizelo/Polizelo cit. n. 1; per l'accecamento come pena per i mortali che vedano indebitamente dèi e semidèi cfr. per tutti Lesky 1954, 438s.; Bömer 1958, 369).

[10] Del culto tributato dalla *polis* ai caduti di Maratona informano anche *IG* II/III², 1006, 26s. (tardo II ovv. I a. C.) ed alcune fonti letterarie (raccolte in Pfister 1909, 319); permangono inoltre, al di sopra del tumulo identificato dagli archeologi come la tomba degli Ateniesi, le «tracce dei ripetuti sacrifici che il culto eroico dedicato a quei caduti annualmente comportava» (Musti-Beschi 1982, 389; cfr. *supra*, n. 2). Di recente Welwei 1991, 53-64 ha argomentato che l'innalzamento – individuale o collettivo – di caduti in battaglia ad un culto eroico, nella grecità classica, sarebbe stato assai più raro di quanto solitamente ritenuto. Così per Maratona come per altre sedi di celebri battaglie (*e. g.* Platea), non di culto eroico si sarebbe trattato, bensì di un culto funebre tributato a defunti particolarmente valorosi – ἀγαθοὶ ἄνδρες – (cfr. spec. p. 62 e, per l'*opinio communis*, 67 n. 9). La tesi di Welwei non manca di un suo globale fondamento, e potrebbe essere eventualmente avallata dalla mancanza di indizi archeologici di un culto eroico nelle modalità di sepoltura individuabili nella

'tomba degli Ateniesi' di cui sopra (su ciò Whitley 1994, 216s.; Mersch 1995, 58). Io continuo tuttavia a credere che i Maratonomachi venissero effettivamente eroizzati, seppur nei termini tutt'altro che netti e univoci che il concetto di 'eroizzazione' doveva assumere nell'Atene del V a. C. (vd. la fine analisi di Loraux 1981, 29s.; 39-41).

[11] Su questo eroe eponimo vd. ora Kearns 1989, 183 (cfr. 45); Arapojanni 1992.

V.c.2 Iulius Obsequens, *Prodigiorum liber* 57*

Per Syllana tempora[1] inter Capuam et Vulturnum ingens signorum sonus armorumque horrendo clamore auditus[2], ita ut[3] viderentur duae acies concurrere per plures dies[4]. Rei miraculo intus[5] considerantibus vestigia equorum[6] hominumque et recen[te]s protritae herbae et virgulta visa molem ingentis belli portendere[7].

V.c.2 Giulio Ossequente, *Libro dei prodigi* 57*

Ai tempi di Silla[1], fra Capua e il Volturno fu udito un immane fragore di insegne e di armi, con grida spaventose[2]: e in effetti[3] per più giorni[4] sembrò che due eserciti si stessero azzuffando. A chi si addentrò[5] nell'esame di quell'evento straordinario, le impronte di cavalli[6] e di uomini e le erbe ed i virgulti calpestati di fresco apparvero preannunciare[7] un grande e pesante conflitto.

* Ed.: Rossbach 1910, 149-181.

Bibl.: La scarna raccolta di prodigi tramandata sotto il nome di Giulio Ossequente, personaggio ignoto probabilmente databile a fine IV d. C. (Schmidt), fu oggetto di un intenso lavorìo critico fra '500 e '700: un'attività confluita nel commento *cum notis variorum* di Hase 1823. Più di recente, utili traduzioni annotate si devono a Schlesinger 1959 e Moure Casas 1990. Prezioso per l'esegesi il lessico di Rocca 1978. Fa il punto sulle principali problematiche dell'opera Santini 1988. Sulla dibattuta questione della dipendenza di Ossequente da un Livio ancora integro oppure epitomato, dopo la fondamentale monografia di Schmidt 1968 vd. la sintesi critica del medesimo in Herzog-Schmidt (curr.) 1989, 190s. Irreperibile – a Bruxelles stessa – risulta l'edizione commentata (dattil.) di d'Hondt 1953-4.

[1] Il prodigio figura fra quelli registrati per l'83 a. C. L'indicazione: *Per Syllana tempora* parrebbe dunque soverchia, dato che Ossequente segue un rigido andamento annalistico e di solito non data s i n g o l i prodigi. Le eccezioni come la nostra rispecchiano una prassi (Schmidt 1968, 69) che Ossequente pare aver seguito per quei portenti che non fossero stati riconosciuti come pubblici *prodigia* (vd. **V.a.2a**, n. 17), e in quanto tali inscritti negli *Annales maximi* – datati per eponimia dei consoli –, cui l'autore attingeva per il tramite di Livio o di sue epitomi. Per i prodigi dell'83 cfr. anche (I. Tantillo *in colloquio*) Appian., *Bell. civ.* I, 83, 377: Δείματά τε γὰρ ἄλογα πολλοῖς καὶ ἰδίᾳ καὶ κατὰ πλῆθος ἐνέπιπτε περὶ ὅλην τὴν Ἰταλίαν, καὶ μαντευμάτων παλαιῶν ἐπιφοβωτέρων ἐμνημόνευον, τέρατά τε πολλὰ ἐγίνοντο, κτλ. («In tutta Italia a molti, in privato o in pubblico, si presentarono straordinarie occasioni di spavento; si rammentarono antichi, terrificanti vaticini; accaddero molti prodigi» [segue elenco]; trad. Gabba). Le convergenze fra la lista di Appiano e quella di Ossequente furono studiate da Ensslin 1926, 447, che concluse per una comune matrice liviana.

Su altro versante, ancora Schmidt (1968, 72) ha messo in luce la tendenza di Ossequente a trascegliere portenti, dei quali si sia poi rivelato il valore anticipatorio. Nel nostro caso tale valore non viene specificato, ma emerge dalla lunga discussione che del medesimo evento dà Aug., *De civ. Dei* II, 25 (I, pp. 89, 26 - 90, 14 Dombart-Kalb[5]): *Quod etiam in quadam Campaniae lata planitie, u b i n o n m u l t o p o s t c i v i l e s a c i e s n e f a r i o p r o e l i o c o n f l i x e r u n t, ipsi* (*sc.* gli spiriti maligni) *inter se prius pugnare visi sunt. Namque ibi auditi sunt primum ingentes fragores, moxque multi se vidisse nuntiarunt per aliquot dies duas acies proeliari. Quae pugna ubi destitit, vestigia quoque velut hominum et equorum, quanta de illa conflictatione exprimi poterant, invenerunt. Si ergo veraciter inter se numina pugnaverunt, iam bella civilia excusantur humana – consideretur tamen quae sit talium deorum vel malitia vel miseria; si autem se pugnasse finxerunt, quid aliud egerunt, nisi ut sibi Romani bellando civiliter tamquam deorum exemplo nullum nefas admittere viderentur? Iam enim coeperant bella civilia, et aliquot nefandorum proeliorum strages exsecranda praecesserat. ... Ut ergo huius tanti mali minime taederet, sed armorum scelestorum magis magisque ardor incresceret, noxii daemones, quos illi deos putantes colendos et venerandos arbitrabantur, inter*

se pugnantes hominibus apparere voluerunt, ne imitari tales pugnas civica trepidaret affectio, sed potius humanum scelus divino excusaretur exemplo. Sull'interpretazione agostiniana cfr. premessa a questo cap., § 3; e più in generale, per le (influenti) idee di Agostino in materia di fantasmi, Schmitt 1994-5, 24-37. Lo scontro preciso in cui *non multo post civiles acies nefario proelio conflixerunt* non pare identificabile (come mi conferma ancora Tantillo).

[2] Misteriosi fragori di armi, trombe celesti e sim. ricorrono di continuo nelle liste di prodigi: oltre a Obs. 14; 45 (incerto 43), e ai passi segnalati in **V.c.1**, nn. 5s., rimando all'amplissima documentazione raccolta da Pease 1923-63, 269s.

[3] L'interpretazione di *ita ut -- dies* pone un problema su cui traduzioni e commenti sorvolano. La sintassi parrebbe far pensare che il fragore avvertito fosse c o s ì forte, d a dare l'impressione (acustica) che *duae acies* si stessero azzuffando. Dunque, una battaglia spettrale solo u d i t a, come nella maggior parte dei casi cui si è rinviato in n. 2. Non farebbe difficoltà l'uso 'sinestetico' di *videor* (*viderentur... concurrere*) in rapporto ad una percezione uditiva; cfr. Obs. 14: *tu[r]ba in caelo cantare visa*; 46: *Fremitus ab inferno ad caelum ferri visus*; inoltre *e. g.* Verg., *Aen.* IV, 460s.: *hinc exaudiri voces et verba vocantis / visa viri*; e le osservazioni di Guastella 1995, 24. Tuttavia Agostino (cit. n. 1) riporta chiaramente che *primum* si udirono enormi fragori, *moxque multi se v i d i s s e nuntiarunt eqs.* Se non si vuole pensare che Ossequente offra una versione lievemente diversa, occorre presupporre che *ita ut eqs.* abbia un valore consecutivo alquanto attenuato, del tipo: «fu udito un immane fragore..., e ciò è tanto vero che per più giorni si ebbe l'impressione che etc.». Un'impressione, in questo caso, acustica ma ancor più visiva, come in Agostino; cfr. inoltre i passi citt. **V.c.3**, n. 19.

La traduzione qui proposta lascia aperta la strada ad entrambe le interpretazioni appena prospettate, a mio giudizio equipollenti.

[4] Cfr. **V.c.3**, n. 10.

[5] Così l'*editio princeps* (fondata su un *codex unicus* oggi perduto): *int<enti>us* Scheffer, seguito da Rossbach. Il testo tràdito è stato variamente sollecitato dai critici, ma lo si può difendere intendendo *rei miraculo* come un *abstractum pro concreto* (vd. traduzione), e rinviando per *intus* a *ThlL* VII, 104, 63-72.

[6] Cfr. **V.c.1**, n. 6.

[7] Come F. Oudendorp (che leggo *ap.* Hase 1823, 171s. n. 6) faceva notare, già le più antiche edizioni riverberano ora l'una ora l'altra esegesi possibile per *visa... portendere*:

(1) *visa* (*sunt*) perf. da *videor* + *portendĕre* inf. pres.;

(2) *visa* part. perf. da *video* + *portendēre* perf.

Ho seguito l'esegesi (1), accolta anche da Schlesinger 1959, 297; Rocca 1978, 179, s. v. *video* [B] (non chiara Moure Casas 1990, 142). Difatti, tranne che in un caso Ossequente usa solo perfetti in *-ērunt* (*portenderunt* in 28; 28a), e inoltre si possono richiamare luoghi come 61a: *apparuit eum hostibus portendisse victoriam.* Ma l'eccezione cui si accennava riguarda proprio *portendēre* in Obs. 48; ed è altresì noto che i perfetti in *-ēre* sono normali «für die Annalisten und die Historiker der silbernen Latinität» (Leumann 1977, 607). Permane dunque un fondo di incertezza.

V.c.3 Damascius, *Vita Isidori* 63 (p. 92 Zintzen) = Photius, *Bibliotheca* 242, 339b, 12 - 340a, 4*

Ὅτι[1] μάχης πρὸ τοῦ Ῥώμης ἄστεως[2] γεγενημένης Ῥωμαίων πρὸς Σκύθας[3] οὓς Ἀττίλας[4] ἦγεν, Οὐαλεντινιανοῦ[5] τοῦ μετὰ Ὀνώριον[6] Ῥώμης βασιλεύοντος, φόνος ἐρρύη ἑκατέρωθεν τοσοῦτος[7] ὡς μηδένα τῶν συμπλακέντων τῇ μάχῃ μηδετέρου μέρους περισωθῆναι[8], πλὴν τῶν ἡγεμόνων[9] καὶ τῶν περὶ αὐτοὺς ὀλίγων δορυφόρων. Τὸ δὲ παραλογώτατον ὅτι φασίν, ἐπειδὴ πεπτώκασιν οἱ μαχόμενοι τοῖς σώμασιν ἀπειπόντες, ἔτι ταῖς ψυχαῖς ἵσταντο πολεμοῦντες ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ὅλας καὶ νύκτας[10], οὐδὲν τῶν ζώντων εἰς ἀγῶνα ἀπολειπόμενοι, οὔτε κατὰ χεῖρας οὔτε κατὰ θυμόν. Ἑωρᾶτο γοῦν καὶ ἠκούετο τὰ εἴδωλα τῶν ψυχῶν ἀντιφερόμενα καὶ τοῖς ὅπλοις ἀντιπαταγοῦντα[11].

Καὶ ἀρχαῖα δὲ ἄλλα τοιαῦτα φάσματα πολέμων μέχρι νῦν[12] φαίνεσθαί φησι, πλὴν ὅτι ταῦτα τὰ μὲν ἄλλα, ὅσα ζῶντες ἄνθρωποι κατὰ πόλεμον δρῶσιν, οὐδὲν ὑστερεῖν, φθέγγεσθαι δὲ οὐκ[13] ἐπὶ μικρόν[14]. Καὶ ἓν μὲν ἐπιφαίνεσθαι ἐν τῷ περὶ Σόγδαν[15] ποτὲ λίμνην οὖσαν πεδίῳ, φαίνεσθαι δ' ὑπὸ τὴν ἕω τὸ φάσμα, φωτὸς ἤδη τὴν γῆν ὑπαυγάζοντος. Δεύτερον δ' ἐν Κούρβοις[16], χωρίῳ τῆς Καρίας· ἐν τούτῳ γὰρ φαίνεσθαι οὐ καθ' ἑκάστην ἡμέραν[17], ἀλλ' ἐνίοτε διαλείποντα ὀλίγας τινάς, οὐδὲ ὡρισμένας γε ταύτας, περὶ ὄρθρον ἕως ἡλίου λαμπρᾶς ἀνατολῆς ἐν ἀέρι διαφοιτῶντα 'ψυχῶν ἄττα σκιοειδῆ φαντάσματα'[18] πολεμοῦντα ἀλλήλοις[19]. Καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς δὲ χρόνοις[20] πολλοὶ διηγήσαντο, οὐχ οἷοί τε ὄντες ψεύδεσθαι, κατὰ Σικελίαν ἐν τῷ λεγομένῳ πεδίῳ Τετραπυργίῳ[21] καὶ ἐν ἄλλοις οὐκ ὀλίγοις αὐτῆς μέρεσιν ὁρᾶσθαι ἱπποτῶν[22] πολεμίων ἐπελαυνόντων φάσματα κατὰ τὸν τοῦ θέρους μάλιστα καιρόν, μεσημβρίας σταθηρᾶς ἱσταμένης[23].

V.c.3 Damascio, *Vita di Isidoro* 63 (p. 92 Zintzen) = Fozio, *Biblioteca* 242, 339b, 12 - 340a, 4*

(Racconta Damascio) che[1], nella battaglia combattuta alle porte di Roma[2] fra i Romani e gli Sciti[3] guidati da Attila[4], ai tempi in cui regnava su Roma Valentiniano[5] successore di Onorio[6], da ambo le parti scorse così tanto sangue[7] che in nessuno dei due schieramenti vi furono superstiti tra coloro che presero parte allo scontro[8], ad eccezione dei comandanti[9] e delle poche guardie del corpo attorno a loro. Ma la cosa più straordinaria che narrano è questa: i combattenti, una volta caduti perché venuti meno fisicamente, si levavano a battersi ancora con le loro anime – e questo per tre interi giorni e altrettante notti[10] – senza risultare in nulla inferiori ai vivi nella lotta, né per vigore né per ardore. Difatti, si vedevano e sentivano i fantasmi delle loro anime slanciarsi gli uni contro gli altri e cozzare rumorosamente con le armi[11].

L'autore aggiunge che altre antiche apparizioni belliche di questo genere si manifestano ancora adesso[12]: fanno tutto quello che i vivi fanno in guerra, e in nulla da meno, senonché non[13] emettono il benché minimo suono[14]. Uno di questi fenomeni si verifica nella piana intorno a Sogda[15], che era un tempo una palude: la visione si manifesta verso l'aurora, quando già il sole comincia a rischiarare la terra. Una seconda apparizione ha luogo a Curbi[16], località della Caria: qui non quotidianamente[17], ma talora con alcuni giorni d'intervallo – e senza che questi intervalli siano regolari –, ai primi albori, e fino a quando il sole sorge in tutta la sua luminosità, si vedono «certi fantasmi di anime simili ad ombre»[18] fluttuare nell'aria e combattere fra loro[19]. Ai nostri tempi[20], poi, molte persone incapaci di mentire hanno raccontato che in Sicilia, nella piana detta delle Quattro Torri[21] e in parecchi altri luoghi dell'isola, si vedono fantasmi di cavalieri[22] di opposte schiere lanciarsi alla carica; ciò avviene perlopiù d'estate, in pieno mezzogiorno[23].

* Ed.: Zintzen 1967, da integrare però, per il testo di Phot., *Bibl.* 242 (vd. n. 1), con le correzioni di Henry 1968 e la susseguente edizione di tale 'codice' foziano data in Henry 1971.

Bibl.: Fonti principali sulla perduta *Vita* del filosofo neoplatonico Isidoro (V d. C.), composta da quel Damascio di Damasco (ca. 460 - dopo il 538) che fu suo discepolo e ultimo scolarca dell'Accademia, sono Fozio (*Bibl.* 181 e 242) e la *Suda*. Un valido corredo esegetico a questi sunti e frammenti offre l'edizione di Zintzen, cui si affiancano le traduzioni annotate di Chaignet 1903, 241-371; e di Asmus 1911. Efficaci trattazioni complessive sulla *V. Isid.* in Masullo 1991-2 e, soprattutto, in Hoffmann 1994, 566-570.

Il passo qui proposto è fra i più noti dell'opera, sebbene risulti piuttosto citato che analizzato. Sulla prima delle storie che vi figurano si dispone comunque di contributi importanti: Moravcsik 1926/32-67, 69-72; Hennig 1934; Weber 1936; Lukman 1949, 83-85; 90-93. Quella stessa storia venne ricordata nel sec. XII da Giovanni Tzetze nel suo commento in versi a Hom., *Od.* XXIV, 5ss. (ed. Hunger 1955, 33, vv. 76-86), come rilevò ancora Moravcsik 1956.

[1] In quanto segue, Fozio sunteggia storie che Damascio doveva aver appreso dal sofista Teone, suo maestro di retorica ad Alessandria: un maestro «non molto perspicace né acuto, ma bramoso di apprendere e laborioso fino all'estremo», che grazie a queste doti era divenuto «in breve tempo dottissimo, avendo fatto sua una vasta conoscenza della storia così antica come recente (πολλὴν ἀρχαίαν ἱστορίαν, πολλὴν δὲ νέαν περιβαλόμενος)». Cfr. *V. Isid.*, fr. 115 (pp. 91; 93 Z.); per la dipendenza delle nostre storie da Teone vd. Zintzen 1967, 92 (*ad* § 63); e già le traduzioni di Chaignet 1903, 281 e Asmus 1911, 39, nonché Lukman 1949, 83. Sul personaggio ragguagliano ora *PLRE* II, p. 1107 [4]; Schamp 1987, 131-133.

Evidentemente, sotto l'egida della storia il maestro Teone aveva proposto al giovane Damascio anche racconti soprannaturali: una prassi per nulla anomala nella scuola antica (*Introduzione*, § 2.4.2). Le 4 storie qui riportate riflettono appunto un gusto per le classificazioni minute che ha certo molto del neoplatonico Damascio, ma sa ancor più di pedanteria e ricerca della ποικιλία tipicamente scolastiche. L'impronta traspare pur dalla sinteticità con cui Fozio riassume le varie battaglie spettrali di (1) Roma; (2) Sogda; (3) Curbi; (4) Sicilia. Se si fa caso, elemento portante dell'esposizione sono appunto le continue distinzioni fra le singole apparizioni, in funzione di almeno 4 categorie:

(a) a n t i c h i t à: (1) risale al passato recente, (2)-(4) sono «antiche» (ἀρχαῖα; cfr. ancora il cit. fr. 115 sulla dottrina di Teone nella «storia così antica come recente»);

(b) f r e q u e n z a: (1) si è verificata solo una volta, in concomitanza con la battaglia vera e propria; (2) ha luogo quotidianamente (n. 17); (3) segue intervalli irregolari di pochi giorni; (4) si manifesta perlopiù d'estate;

(c) o r a: (1) tre giorni e tre notti di seguito; (2) all'aurora, «quando già il sole comincia a rischiarare la terra»; (3) dai primi albori (dunque un po' prima di (2)) «fino a quando il sole sorge in tutta la sua luminosità»; (4) «in pieno mezzogiorno»;

(d) r u m o r e: in (1) spettri 'fracassoni', in (2)-(4) fantasmi che «non emettono il benché minimo suono» (n. 14).

Non è insomma inverosimile che il dottissimo Teone avesse a suo tempo erudito (la classe di) Damascio in tema di battaglie di fantasmi, con tutti gli accorgimenti didattici del caso. In seguito, magari, Damascio stesso riordinò ulteriormente il materiale secondo quella sistematicità che contraddistingueva le sue raccolte di *mirabilia* (cfr. Phot., *Bibl.* 130, su cui *Introduzione*, § 2.2.2; sugli studi di Damascio ad Alessandria vd. Hoffmann 1994, 543-545).

[2] In realtà non vi fu mai uno scontro dinanzi a Roma fra Romani e 'Sciti' – cioè Unni (n. 3) –: il riferimento è piuttosto alla battaglia dei Campi Catalaunici ovv. Mauriaci, in Gallia (451 d. C.), ove l'esercito imperiale di Aezio – insieme ai Visigoti di Teoderico e ad altri alleati – fermò le ingenti forze di Attila e dei suoi sottoposti (fonte principale: Iordan., *Get.* 36, 192 - 41, 218, ridimensionato però da studi recenti; cfr. spec. Täckholm 1969, che raccoglie anche le fonti minori, e poi le messe a punto di Maenchen-Helfen 1973, 108ss.; Zecchini 1983, 265-272; Bock 1992, 255-263). Si suole ritenere che la dislocazione del combattimento dalla Gallia a Roma sia un'imprecisione di Teone/Damascio – non la sola, su quegli eventi storici (vd. Masullo 1991-2, 222 su *V. Isid.* 64) –; ma G. Moravcsik ha mostrato da tempo che quell''errore' rientrava in realtà in una tradizione leggendaria secondo cui Attila sarebbe arrivato fin sotto Roma, assediandola: una tradizione riverberata nella cd. *Cronaca Ellenica*, in paleoslavo, che traduce ed epitoma fonti proto-bizantine (Moravcsik 1926/32-67, 69-72). Entro questa prospettiva, i fattori che alimentarono la leggenda della battaglia (spettrale) fra Unni e Romani πρὸ τῆς Ῥώμης ἄστεως furono probabilmente due (cfr. già Chaignet 1903, 281 n. 1; Masullo 1991-2, 221s.; e anche Lukman 1949, 84):

(1) la confusione con i saccheggi di Roma compiuti risp. dai Visigoti di Alarico (410) e dai Vandali di Genserico (453): eventi a fronte dei quali c'erano vaste credenze in epifanie belliche a difesa dell'Urbe (Speyer 1980-9, 285s.), ovvero in eserciti spettrali a sostegno dei barbari (Lukman 1949, 84s. cita Claudian., *In Ruf.* I, 112-163; *De rapt. Pros.* I, 40s.: *Tisiphone... / armatos ad castra vocat pallentia manes*);

(2) la sovrapposizione alla discesa unna del 451 di quella dell'anno successivo, allorché Attila puntò nuovamente su Roma, ma poi riattraversò le Alpi: fermato da un'ambasceria di papa Leone Magno sul Mincio secondo la tradizione, da fattori contingenti secondo gli storici moderni (vd. in ultimo le analisi da varie angolature in Blason Scarel [cur.] 1994).

Più in generale, la battaglia dei Campi Catalaunici fu al centro di una cospicua serie di prodigi (Weber 1936; Lukman 1949, 91s.), e lasciò una vasta eco così nell'agiografia (Zecchini 1983, 267 n. 34) come nell'epica medievale (Lukman 1949). Per i prodigi immediatamente precedenti e successivi allo scontro cfr. Hydat., *Chron.* 27, 149: *In Gallaecia terrae motus assidui, signa in caelo plurima ostenduntur. Nam pridie non. Aprilis tertia feria, post solis occasum, ab aquilonis plaga caelum rubens sicut ignis aut sanguis efficitur intermixtis per igneum ruborem lineis clarioribus in speciem hastarum rutilantium deformatis. A die clauso usque in horam noctis fere*

tertiam signi durat ostensio, quae mox ingenti exitu perdocetur; 151: *Multa anno signa procedunt eqs.* (eclissi di luna; segni in cielo; apparizione di una cometa – quella di Halley –). Sul passo si veda Muhlberger 1990, 216 (nessuna discrepanza da Idazio in Isid., *Hist. Goth.* 26); enfatizzava il ruolo dell'apparizione della cometa di Halley, nella genesi della leggenda sulla battaglia spettrale ai Campi Catalaunici, Hennig 1934 (non senza alcune forzature).

[3] Designazione corrente per gli Unni, ma anche per altre popolazioni barbariche di provenienza affine. Paradigmatiche le oscillazioni in Prisco di Panio, coeva *auctoritas* sulle gesta di Attila: nei frammenti della sua opera storica, Σκύθαι ora designa Unni ed Ostrogoti insieme (fr. 49 Blockley), ora è permutabile con Οὖννοι (fr. 9, 3), ora è usato in opposizione a Οὖννοι (fr. 2), ora è adoperato per i soli Ostrogoti (fr. 37). Sui presupposti di simili fluttuazioni onomastiche cfr. Holzer 1988.

[4] Il celebre condottiero, re degli Unni dal 434 al 453 (fino al 445 insieme al fratello Bleda). La testimonianza di Teone/Damascio s'inserisce in quella vasta tradizione leggendaria sul personaggio di cui, dopo de Boor 1932, ha dato recentemente una panoramica Bertini 1994 (con ulteriore bibl.).

[5] Valentiniano III, imperatore d'Occidente dal 425 al 455.

[6] Imperatore d'Occidente dal 393 al 424 (fino al 395 insieme al padre Teodosio).

[7] Certo suggestivo il confronto (Weber 1936, 165 n. 1) con Iordan., *Get.* 40, 208: *si senioribus credere fas est, rivulus memorati campi* (*sc. Mauriaci*) *humili ripa praelabens peremptorum vulneribus sanguine multo provectus est: non auctus imbribus, ut solebat, sed liquore concitatus insolito torrens factus est cruoris augmento. Et quos illic coegit in aridam sitim vulnus inflictum, fluenta mixta clade traxerunt: ita constricti sorte miserabili sorbebant potantes sanguinem quem fuderant sauciati.* Tuttavia, in letteratura troviamo fiumi ingrossati dal sangue dei caduti in battaglia fin da Hom., *Il.* XXI, 324ss. (lo Xanto in piena contro Achille), e vi sono autori nei quali il motivo assume una frequenza quasi ossessiva (*e. g.* Silio Italico: vd. Santini 1983, 87ss. e spec. 91-96, con ulteriore documentazione sul *topos*). Per un esempio storico in certa misura accostabile cfr. Plut., *Mar.* 19, 8 (*Aquae Sextiae*; 101 a. C.).

[8] L'esagerazione è patente, ma si colloca (vd. per tutti Thompson 1948, 141s.) sulla scia dei dati spropositati delle fonti: il contemporaneo Idazio (*Chron.* 27, 150) parla di ca. 300.000 caduti complessivi, e così ancora Isidoro (*Hist. Goth.* 25); Giordane scende a 165.000, più altri 15.000 Gepidi e Franchi morti in uno scontro fra schiere amiche la notte precedente (*Get.* 41, 217). È indubbio che la battaglia fosse assai cruenta, come anche fonti minori confermano (vd. Zecchini 1983, 272 n. 49); ma l'esercito con cui Attila si era mosso avrà difficilmente superato le 30.000 unità (Thompson 1948, 142 n. 1), e quello di Aezio era parecchio inferiore.

[9] Cfr. n. 2.

[10] Il dato dei t r e giorni e altrettante notti rinvia ad un paradigma simbolico che si è visto più volte operante in storie di fantasmi (**III.1a**, n. 18; **V.a.2a**, n. 5). Inverosimile è invece che questa fosse l' e f f e t t i v a durata dello scontro sui Campi Catalaunici (Weber 1936, 165, ma senza supporto di fonti). Tutt'al più,

potrebbe esservi un'eco della tradizione secondo cui la giornata campale si protrasse fino a notte inoltrata (Iordan., *Get.* 40, 211; cfr. 37, 196 e Hydat., *Chron.* 27, 150).

Il verificarsi della battaglia spettrale in un' u n i c a circostanza, per la durata di un lasso di tempo determinato, si riscontra ad es. in Obs. 57 = **V.c.2**; e nei passi citt. *infra*, n. 19.

[11] La descrizione ricorda indubbiamente quella dei fantasmi di Maratona in Paus. I, 32, 4 = **V.c.1**, anche se lì – e nei testi paralleli segnalati *ibid.*, n. 6 – l'accento cade perlopiù sui soli aspetti acustici delle manifestazioni spettrali. Proprio il raffronto con Pausania ha più volte indotto a ravvisare nella leggenda di Maratona il modello immediato del resoconto di Teone/Isidoro (vd. per tutti Rohde 1894-1916, 682 n. 5); questa è però una «semplificazione eccessiva» di un fenomeno assai più sfaccettato, come osservava giustamente O. Weinreich (*ap.* Weber 1936, 166 n. 1). Cfr. la premessa a questo cap., §§ 1s.

[12] *Sc.* ai tempi di Damascio, come si evince dal susseguente φησι.

[13] Così i due principali codd. foziani, M A (quest'ultimo in rasura), secondo l'ispezione autoptica di R. Henry (1968, 857; cfr. poi la sua edizione del 1971): οὐδὲ A (mano correttrice), seguito da Zintzen.

[14] L'esplicito contrasto fra l'apparizione 'rumorosa' prima descritta, e queste silenziose che seguono, conferma ancora una volta che tradizioni anche antitetiche erano spesso compresenti nell'immaginario antico sugli spettri (*Introduzione*, § 1.4.2); ma soprattutto, aggiunge un tassello importante alle scarne attestazioni relative a fantasmi 'chiassosi'. Cfr. Stramaglia 1995a, 206-208.

[15] Il toponimo non figura nei repertori correnti, e la sua genuinità è dubbia. Parrebbe da ubicarsi in Sogdiana (attuale Turkestan), ma è arduo stabilire se il nome fosse quello «d'une localité de la *Sogdiane* ou d'une ville située sur le Sogd, rivière du Turkestan, qui passe à Samarkand et à Boukhara, et qui s'appelle aujourd'hui Zer-Afchan, Polytimetus chez les Géographes grecs» (Chaignet 1903, 282 n. 3; sul Politimeto-Serafschan cfr. Treidler 1952). Proprio il Politimeto lascia spazio a qualche supposizione. Il fiume, così ribattezzato dai Macedoni durante la spedizione di Alessandro, si chiamava forse appunto Sogd o sim. nella lingua indigena (cfr. Weissbach 1927, 788, a partire da un passo – purtroppo corrotto – di Aristobul., *FGrHist* 139 F 28a = Strab. XI, 11, 5; e vd. in quest'ultimo il confronto con «l'Ario, che scorre attraverso il paese degli Arii»). Inoltre, il Politimeto irrigava vaste p i a n u r e altrimenti desertiche; e in un punto del suo corso contraddistinto da ricca vegetazione e da almeno un'isola, un forte contingente macedone fu annientato in un'imboscata dalle bande nomadi di Spitamene (cfr. le versioni – sensibilmente divergenti – di Ptolem., *FGrHist* 138 F 34 = Arrian., *Anab. Alex.* IV, 5, 2-9; Aristobul., *FGrHist* 139 F 27 = Arrian., *Anab. Alex.* IV, 6, 1s.). L'azione causò rappresaglie di Alessandro lungo tutta la riviera del fiume, e fra l'altro il sovrano ebbe cura di recarsi nel luogo in cui si era svolto lo scontro e seppellire i caduti macedoni (Ptolem., *FGrHist* 138 F 34 = Arrian., *Anab. Alex.* IV, 6, 3-5). L'episodio godette di una certa notorietà nel tempo (Jacoby, *FGrHist* 138 F 34, *Komm.*, 507s.; Pearson

1960, 167-169); e i luoghi in cui si svolse si attagliano bene al pur nebuloso resoconto trasmesso da Fozio.

In definitiva, converrà bensì sospendere il giudizio su genuinità e identità geografica precisa di Σόγδα, ma si potrà almeno ipotizzare che i fatti del Politimeto – come gran parte di ciò che concerneva Alessandro – avessero dato vita a qualche leggenda; e forse proprio una leggenda del genere, su battaglie-fantasma, trova ancora eco in Teone/Damascio.

[16] Il toponimo non pare altrimenti attestato (Bürchner 1922; Zgusta 1984, 299, che dubita del testo delle edizioni correnti, i cui apparati comunque tacciono [cfr. Zintzen 1967 e Henry 1971]); è però interessante la sua ubicazione in Caria, così come l'antichità delle apparizioni *in situ* (cfr. ἀρχαῖα, poco sopra): in età e l l e n i s t i c a proprio la Caria aveva conosciuto una cospicua fioritura di epifanie guerriere, documentate per via epigrafica (Robert 1937, 459-462; e poi Launey 1950, II, 899s.; Pritchett 1979, che riprende i singoli testi [*passim* fra 19-39] e raccoglie testimonianze antiche sui Cari come popolo superstizioso [41s.]). Ancora una volta, Teone/Damascio potrebbe conservare una traccia tardiva di leggende assai più antiche.

[17] Da questa indicazione pare evincersi *e contrario* che la battaglia spettrale di Sogda prima menzionata avesse cadenza quotidiana, così come quella di Maratona in Paus. I, 32, 4 = **V.c.1** (vd. ivi, n. 5).

[18] Ripresa pressoché letterale di Plat., *Phaed.* 81d, 2: cfr. premessa cap. IV, § 1 e nn. 5s.

[19] Cfr. ad es. Tac., *Hist.* V, 13, 1 (fra i prodigi che precedettero la distruzione di Gerusalemme del 70 d. C.): *Visae per caelum concurrere acies, rutilantia arma eqs.*; Ios. Fl., *Bell. Iud.* VI, 298 (medesimo contesto storico): πρὸ... ἡλίου δύσεως ὤφθη μετέωρα περὶ πᾶσαν τὴν χώραν ἅρματα καὶ φάλαγγες ἔνοπλοι διάττουσαι τῶν νεφῶν καὶ κυκλούμεναι τὰς πόλεις («Prima che il sole tramontasse, si videro in cielo su tutta la regione carri da guerra e schiere di armati che sbucavano dalle nuvole e circondavano le città»; trad. Vitucci); Obs. 43 (104 a. C.): *Arma caelestia tempore †utroque† ab ortu et occasu visa pugnare et ab occasu vinci.* Cfr. inoltre la battaglia notturna di lance e scudi celesti – con assetto e movimenti «come quelli di uomini in combattimento» (οἷα γίνεται μαχομένων ἀνδρῶν) – descritta in Plut., *Mar.* 17, 8 (vigilia dello scontro con i Teutoni; 101 a. C.).

[20] Si è sospettato che questa specificazione, e l'episodio che segue, risalgano non a Damascio, ma a Fozio o ad un suo scoliasta: cfr. Asmus 1911, 157 (con rinvio a una nota marginale – di tenore analogo alla nostra pericope – che si legge nel ms. A di Fozio in corrispondenza di *V. Isid.* 203 [p. 278, 6 Z.: vd. appar. *ad loc.*]); Caillois 1988, 106 n. 12. Credo però che il raffronto con il precedente μέχρι νῦν (vd. n. 12) garantisca qui: ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς δὲ χρόνοις = «Damascii temporibus», come chiosa Zintzen 1967, 92 (stessa esegesi in Henry 1971, 21 n. 1).

[21] La località non sembra altrimenti nota, e non figura neppure in «RE» o in sintesi recenti come Gabba-Vallet (curr.) 1992². Per toponimi affini in Asia cfr. le varie voci in «RE», V A 1 (1934), 1089.

[22] Cfr. **V.c.1**, n. 6. L'allusione a resoconti di apparizioni in più località della Sicilia ben si attaglia al ruolo preminente di quest'isola nella letteratura paradossografica antica, che dedicò più di un'opera ai *mirabilia* siciliani: cfr. la vasta casistica raccolta in Schepens 1996, 381 e n. 23; 398 e n. 81.

[23] Altri eserciti-fantasma a mezzogiorno in Stat., *Theb.* IV, 438-442 (cit. **V.c.1**, n. 5). Cfr. inoltre Philostr., *Her.* 8, 16 (a Pallene, ove la terra ricopre molti corpi di Giganti): Θαρσεῖ δὲ οὐδὲ ποιμὴν περὶ μεσημβρίαν ἐκεῖνο τὸ χωρίον ὑποπαταγούντων εἰδώλων, ἃ ἐν αὐτῷ μαίνεται («Neppure un pastore affronta senza paura quel luogo verso mezzogiorno, allorché rumoreggiano sottoterra i fantasmi che ivi smaniano»). Su questi passi in rapporto a Damascio, e alle più generali credenze su 'demoni meridiani' ed 'eserciti furenti', è fondamentale Grau 1966, 64s.; cfr. inoltre la premessa a questo cap., § 2.

Poiché in Stazio e Filostrato i testimoni delle manifestazioni meridiane sono sempre contadini e pastori, si può forse presupporre un'identità di questo tipo anche per gli informatori «incapaci di mentire» (οὐχ οἷοί τε ὄντες ψεύδεσθαι), sui quali si sarebbe fondato Teone/Damascio.

Abbreviazioni bibliografiche

La *Bibliografia* contiene tutti i contributi ai quali si è fatto riferimento nel corso del volume, con la sola eccezione di un ristretto numero di commenti – citati in forma abbreviata nelle rubriche bibliografiche relative ad alcuni pezzi –, che non sono risultati direttamente utili ai fini della presente ricerca. Per le pubblicazioni periodiche si sono adottate le abbreviazioni in uso nell'«Année Philologique»; le testate ivi non censite sono state riportate per esteso. Ulteriori abbreviazioni (enciclopedie, opere collettive, dizionari...) sono sciolte nelle *Sigle*; ivi figurano pure le sigle adottate per le edizioni di testi epigrafici citati nel corso della trattazione, laddove per le edizioni di papiri, di norma, il lettore è tacitamente rinviato alle sigle raccomandate in E. G. Turner, *Papiri greci*, trad. it. Roma 1984 (ed. orig. Oxford 1980²).

Bibliografia

Aarne-Thompson 1961 = A. Aarne - S. Thompson, *The Types of the Folktale*, Helsinki 1961.

Aa. Vv. 1976 = *Mélanges offerts à J. Heurgon. L'Italie préromaine et la Rome républicaine*, I-II, Rome 1976.

Aa. Vv. 1978 = Aa. Vv., *Verbale*, «MCSN», 2 (1978), III-XX.

Abt 1908 = A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Gießen 1908 (= 1967).

Ackermann 1990 = E. Ackermann, *Theriomorphie in Mythos und Märchen der Antike*, in Pratum Saraviense. *Festgabe für P. Steinmetz*, Stuttgart 1990, 57-73.

Addabbo 1991 = A. M. Addabbo, Carmen *magico e* carmen *religioso*, «CCC», 12 (1991), 11-27.

Ager 1991 = Sh. L. Ager, *A Royal Arbitration between Klazomenai and Teos?*, «ZPE», 85 (1991), 87-97.

Ager 1995 = Sh. L. Ager, *Interstate Arbitrations in the Greek World, 337-90 B.C.*, Berkeley *et al.* 1995.

Ahl 1969 = F. M. Ahl, *Appius Claudius and Sextus Pompey in Lucan*, «C&M», 30 (1969), 331-346.

Ahl 1976 = F. M. Ahl, *Lucan. An Introduction*, Ithaca (N. Y.) - London 1976.

Ailloud 1961[3]; 1967[4]; 1964[3] = H. Ailloud (ed./tr./ann.), *Suétone. Vies des douze Césars*, I-III, Paris 1961[3]; 1967[4]; 1964[3] (1931[1]; 1932[1]; 1932[1]).

Ajootian 1990 = A. Ajootian in «LIMC», V.1 (1990), 268-285; V.2 (1990), 190-198, s. v. *Hermaphroditos*.

Albert 1980 = S. Albert, Bellum iustum. *Die Theorie des 'gerechten Krieges' und ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit*, Kallmünz 1980.

Albini 1985 = F. Albini (intr./comm.) - U. Albini (tr.), *Michele Psello. Sull'attività dei demoni*, Genova 1985.

Albini 1993 = F. Albini (ed./tr./ann.), *Luciano. L'amante della menzogna*, Venezia 1993.

Alfinito 1992 = L. Alfinito, *Sull'epicureismo di Cassio in Plutarco,* Vita di Bruto, *37*, «Vichiana», s. III, 3 (1992), 227-236.

Alfonsi 1954 = L. Alfonsi, Funus Acerbum, «Aevum», 28 (1954), 373s.

Allard 1905[3]-18 = P. Allard, *Histoire des persecutions*, II, Paris 1905[3] (= Roma 1971); trad. it. *Storia critica delle persecuzioni*, II, Firenze 1918.

Alpers 1996 = K. Alpers, *Zwischen Athen, Abdera und Samos. Fragmente eines unbekannten Romans aus der Zeit der Zweiten Sophistik*, in M. Billerbeck - J. Schamp (curr.), Kainotomia. *Die Erneuerung der griechischen Tradition*, Freiburg i. d. Schw. 1996, 19-55.

Alvar *et al.* (curr.) 1992 = J. Alvar - C. Blánquez - C. G. Wagner (curr.), *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS (Jarandilla de la Vera. Diciembre de 1989)*, Madrid 1992.

Amado Rodríguez 1995 = M. T. Amado Rodríguez, *Verbos denominativos griegos derivados de gentilicios y topónimos*, «Myrtia», 10 (1995), 67-103.

Amat 1985 = J. Amat, *Songes et Visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985.

Amiotti 1982 = G. Amiotti, *Gli oracoli sibillini e il motivo del re d'Asia nella lotta contro Roma*, in Sordi (cur.) 1982, 18-26.

Anderson 1976a (G.) = G. Anderson, *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*, Lugduni Batavorum 1976.

Anderson 1976b (G.) = G. Anderson, *Studies in Lucian's Comic Fiction*, Lugduni Batavorum 1976.

Anderson 1982 (G.) = G. Anderson, Eros sophistes. *Ancient Novelists at Play*, Chico (Cal.) 1982.

Anderson 1984 (G.) = G. Anderson, *Ancient Fiction. The Novel in the Graeco-Roman World*, London-Sydney / Totowa (N. J.) 1984.

Anderson 1986 (G.) = G. Anderson, *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D.*, London *et al.* 1986.

Anderson 1994 (G.) = G. Anderson, *Sage, Saint and Sophist. Holy men and their associates in the Early Roman Empire*, London - New York 1994.

Anderson 1996 (G.) = G. Anderson, *Philostratus on Apollonius of Tyana: the Unpredictable on the Unfathomable*, in Schmeling (cur.) 1996, 613-618.

Anderson 1907 (W.) = W. Anderson, *Eine Märchenparallele zu Antonius Diogenes*, «Philologus», 66 (1907), 606-608.

André 1967 = J. André, *Les noms des oiseaux en latin*, Paris 1967.

Andreoni Fontecedro 1991 = E. Andreoni Fontecedro, *Il sogno sciamanico di Ilia*, «Aufidus», 14 (1991), 7-28.

Andronikos 1993 = M. Andronikos, *Le 'tombes macédoniennes'*, in R. Ginouvès (cur.), *La Macédonie. De Philippe II à la conquête romaine*, Paris 1993, 144-191; 234s.; trad. it. *Le 'tombe macedoni'*, in R. G. (cur.), *I Macedoni. Da Filippo II alla conquista romana*, Milano 1993, 144-191; 234s.

Annequin 1973 = J. Annequin, *Recherches sur l'action magique et ses représentations (Ier et IIème siècles après J. C.)*, Besançon/Paris 1973.

Antaya 1983 = R. A. Antaya, *The All-Night Festivals of the Greeks*, Diss. Johns Hopkins Univ. - Baltimore 1983.

Antonetti 1990 = C. Antonetti, *Les Étoliens. Image et religion*, Besançon/Paris 1990.

Arafat 1996 = K. W. Arafat, *Pausianas' Greece. Ancient Artists and Roman Rulers*, Cambridge *et al.* 1996.

Arapojanni 1992 = X. Arapojanni in «LIMC», VI.1 (1992), 356s., s. v. *Marathon*.

Arrigoni (cur.) 1985 = G. Arrigoni (cur.), *Le donne in Grecia*, Roma-Bari 1985.

Asmus 1909 = R. Asmus, *Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus. I*, «ByzZ», 18 (1909), 424-480.

Asmus 1911 = R. Asmus (tr./ann.), *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Leipzig 1911.

Aubrion 1989 = É. Aubrion, *La 'Correspondance' de Pline le Jeune: Problèmes et orientations actuelles de la recherche*, «ANRW», II.33.1 (1989), 304-374.

Augar 1905 = F. Augar, *Die Frau im römischen Christenprocess. Ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im römischen Staat*, Leipzig 1905.

Aune 1980 = D. E. Aune, *Magic in Early Christianity*, «ANRW», II.23.2 (1980), 1507-1557.

Azzara 1991 = C. Azzara, *Gregorio Magno, i Longobardi e l'Occidente barbarico. Costanti e peculiarità di un rapporto*, «BISIAM», 97 (1991), 1-74.

Babbitt 1927 = F. C. Babbitt (ed./tr./ann.), *Plutarch's Moralia*, I, London - Cambridge (Mass.) 1927.

Babut 1969 = D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris 1969.

Bacci 1990 = L. Bacci, *Sui rapporti fra Gregorio Nazianzeno e Naumachio*, «VetChr», 27 (1990), 417-421.

Badalì 1991 = R. Badalì, *Sulla possibilità di costituire un lessico dell'irrazionale e/o dell'inconscio nella letteratura latina precristiana*, in P. Radici Colace - M. Caccamo Caltabiano (curr.), *Atti del I seminario di studi sui lessici greci e latini (Messina, 8-10 marzo 1990)*, Messina 1991, 101-112.

Badian 1988 = E. Badian, *Two Postscripts on the Marriage of Phila and Balacrus*, «ZPE», 73 (1988), 116-118.

Bagnall 1992 = R. S. Bagnall, *An Owner of Literary Papyri*, «CPh», 87 (1992), 137-140.

Baldini Moscadi 1976 = L. Baldini Moscadi, Murmur *nella terminologia magica*, «SIFC», s. II, 48 (1976), 254-262.

Baldwin 1983 = B. Baldwin, *Suetonius*, Amsterdam 1983.

Balogh 1925 = J. Balogh, *Lautes und leises Beten*, «ARW», 23 (1925), 345-348.

Banti 1930 = L. Banti, *Una scena della «Mostellaria»*, «SIFC», s. II, 8 (1930), 67-82.

Bara 1990 = J.-F. Bara, *Les morts violentes chez Vettius Valens et Ptolémée. Calculs, présages et signes*, «MEFRA», 102 (1990), 829-844.

Barb 1963-75[3] = A. A. Barb, *Survival of Magical Arts*, in A. Momigliano (cur.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, 100-125; trad. it. *La sopravvivenza delle arti magiche*, in A. M. (cur.), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1975[3] (1968[1]), 111-137.

Barbieri 1952 = G. Barbieri, *L'albo senatorio da Settimio Severo a Carino (193-285)*, Roma 1952.

Bardon 1956 = H. Bardon, *La littérature latine inconnue*, II (*L'époque impériale*), Paris 1956.

Barigazzi 1966 = A. Barigazzi (ed./comm.), *Favorino di Arelate. Opere*, Firenze 1966.

Bar-Kochva 1976 = B. Bar-Kochva, *The Seleucid Army*, Cambridge *et al.* 1976.

Barnes 1985[2] = T. D. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1985[2] (1971[1]).

Barrett 1989 = A. A. Barrett, *Caligula. The Corruption of Power*, London 1989.

Bartelink 1974 vd. Mohrmann-Bartelink-Citati/Lilla 1974.

Bartelink 1990-1 = G. J. M. Bartelink, *Diermetaforen en -symbolen voor de duivel en de demonen in oudchristelijke teksten*, «Kleio», n. s., 1-2 (1990-1), 5-18.

Bartelink 1998 = G. J. M. Bartelink, *Les dénominations du diable et des démons chez Grégoire le Grand*, «Humanitas», 50 (1998), 337-346.

Bastomsky 1993 = S. J. Bastomsky, *A Note on Some Hot Baths and Accelerated Deaths in Nero's Principate*, «Latomus», 52 (1993), 612-616.

Bauer 1969 = J. B. Bauer in «RAC», 8 (1972) [1969], 68-73, s. v. *Fluß I (Naturelement)*.

Bauer 1987 = J. B. Bauer, *In Xenophontis Ephesii quem Vocant Fabellam Commentariola*, «GB», 14 (1987), 229-238.

Bauman 1992 = R. A. Bauman, *Women and Politics in Ancient Rome*, London - New York 1992.

Baumgarten Crusius 1816-23; 1817-24; 1818-26 = G. Baumgarten Crusius (ed./comm.), *C. Suetonius Tranquillus. Vitae XII Caesarum*, I-III, Lipsiae 1816; 1817; 1818; rist. in *C. Suetonii Tranquilli opera*, I-III, Augustae Taurinorum 1823; 1824; 1826.

Bayard 1961[2] = L. Bayard (ed./tr./ann.), *Saint Cyprien. Correspondance*, I-II, Paris 1961[2] (1925[1]).

Bearzot 1982 = C. Bearzot, *La maledizione di Atena nel frammento di Antistene*, in Sordi (cur.) 1982, 12-17.

Bearzot 1989 = C. Bearzot, *Fenomeni naturali e prodigi nell'attacco celtico a Delfi (279 a.C.)*, in M. Sordi (cur.), *Fenomeni naturali e avvenimenti storici nell'antichità*, Milano 1989, 71-86.

Beck 1997 = H. Beck, *Polis und Koinon. Untersuchungen zur Geschichte und Struktur der griechischen Bundesstaaten im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1997.

Becker 1904 = A. Becker, *Pseudo-Quintilianea. Symbolae ad Quintiliani quae feruntur Declamationes XIX maiores*, Progr. Ludwigshafen 1904.

Benediktson 1992-3 = D. Th. Benediktson, *A Survey of Suetonius Scholarship, 1938-1987*, «CW», 86 (1992-3), 377-447.

Bengtson 1969[4]-85 = H. Bengtson, *Griechische Geschichte*, München 1969[4] (1950[1]); trad. it. con aggiornamenti *Storia greca*, I-II, Bologna 1985.

Berge 1929 = R. Berge, *Exegetische Bemerkungen zur Dämonenauffassung des M. Minucius Felix*, Diss. Freiburg i. Br., Kevelaer (Rhld.) 1929.

Berger 1980 = K. Berger, *Hellenistisch-heidnische Prodigien und die Vorzeichen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik*, «ANRW», II.23.2 (1980), 1428-1469.

Bernand 1991 = A. Bernand, *Sorciers grecs*, Paris 1991.

Berti 1967 = M. Berti, *Sulla interpretazione mistica del romanzo di Longo*, «SCO», 16 (1967), 343-358.

Bertini 1970 = F. Bertini (ed./comm.), *Plauto*. Mostellaria, Torino 1970.

Bertini 1994 = F. Bertini, *Attila nei cronisti e negli storici del Medioevo latino*, in Blason Scarel (cur.) 1994, 229-241.

Berve 1926 = H. Berve, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage*, I-II, München 1926.

Bettini 1978 = M. Bettini, *Su alcuni modelli antropologici della Roma più arcaica: designazioni linguistiche e pratiche culturali (I)*, «MD», 1 (1978), 123-175.

Bettini 1981 = M. Bettini (ed./tr./comm.), *Plauto. Mostellaria – Persa*, Milano 1981.

Bettini 1986 = M. Bettini, *Antropologia e cultura romana*, Roma 1986.

Bettini 1989 = M. Bettini, *Testo letterario e testo folclorico*, in Cavallo-Fedeli-Giardina (curr.) 1989, 63-77.

Bettini 1992 = M. Bettini, *Il ritratto dell'amante*, Torino 1992.

Bettini 1997 = M. Bettini in «Orazio. Enciclopedia oraziana», II (1997), 414, s. v. *Lemuri*.

Bettini (cur.) 1991 = M. Bettini (cur.), *La maschera, il doppio e il ritratto. Strategie dell'identità*, Roma-Bari 1991.

Betz 1961 = H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament*, Berlin 1961.

Betz 1992[2] = H. D. Betz *et al.* (trr./ann.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, I, Chicago-London 1992[2] (1986[1]).

Bicknell 1984 = P. J. Bicknell, *The Dark Side of the Moon*, in Maistor. *Classical, Byzantine and Renaissance Studies for R. Browning*, Canberra 1984, 67-75.

Bidez 1913 = J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Gent 1913 (= Hildesheim 1964).

Bidez-Cumont 1938 = J. Bidez - F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I-II, Paris 1938 (= 1973).

Bieber 1966 = M. Bieber, *The Velletri Sarcophagus Carved for the Family of the Octaviani*, «AJA», 70 (1966), 65.

Billerbeck 1979 = M. Billerbeck, *Der kyniker Demetrius*, Leiden 1979.

Billerbeck 1994 = M. Billerbeck in «DPhA», II (1994), 622s. (n° 43), s. v. *Démétrios*.

Billows 1990 = R. A. Billows, *Antigonos the One-Eyed and the Creation of the Hellenistic State*, Berkeley *et al.* 1990.

Blänsdorf 1990 = J. Blänsdorf, *Die Werwolf-Geschichte des Niceros bei Petron als Beispiel literarischer Fiktion mündlichen Erzählens*, in G. Vogt-Spira (cur.), *Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur*, Tübingen 1990, 193-217.

Blamire 1989 = A. Blamire (ed./tr./comm.), *Plutarch. Life of Kimon*, London 1989.

Blandi 1831 = S. Blandi (tr./ann.), *Storici minori volgarizzati ed illustrati*, IV, Milano 1831.

Blason Scarel (cur.) 1994 = S. Blason Scarel (cur.), Attila Flagellum Dei? *Convegno internazionale di studi storici sulla figura di Attila e sulla discesa degli Unni in Italia nel 452 d.C.*, Roma 1994.

Blass-Debrunner-Rehkopf 1976[14]-82 = F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976[14]; trad. it. *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982.

Blinkenberg 1941 = C. Blinkenberg (ed./comm.), *Lindos. Fouilles de l'Acropole, 1902-1914*, II.1, Berlin/Copenhague 1941.

Bloch 1897-1909 (L.) = L. Bloch in «ML», III (1897-1909), 500-567, s. v. *Nymphen*.

Bloch 1963-76 (R.) = R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris 1963; trad. it. *Prodigi e divinazione nel mondo antico*, Roma 1976.

Bock 1992 = S. Bock, *Los Hunos: tradición e historia*, Murcia 1992.

Bömer 1957; 1958 = F. Bömer (ed./tr./comm.), *P. Ovidius Naso. Die Fasten*, I-II, Heidelberg 1957; 1958.

Bömer 1969; 1976a; 1976b = F. Bömer (comm.), *P. Ovidius Naso. Metamorphosen*, I (*Buch I-III*); II (*Buch IV-V*); III (*Buch VI-VII*), Heidelberg 1969; 1976; 1976.

Bös 1995 = G. Bös, Curiositas. *Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin*, Paderborn *et al.* 1995.

Boesch Gajano 1979 = S. Boesch Gajano, *Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche nei* Dialogi *di Gregorio Magno*, «Quaderni storici», 41 (1979), 398-415.

Boesch Gajano 1995 = S. Boesch Gajano, *Il demonio e i suoi complici*, in Pricoco (cur.) 1995, 237-263.

Bohler 1989 = D. Bohler, *Béances de la terre et du temps: la dette et le pacte dans le motif du* Mort Reconnaissant *au Moyen Âge*, «L'Homme», 111-112 (1989), 161-178.

Bohm 1989 = C. Bohm, Imitatio Alexandri *im Hellenismus. Untersuchungen zum politischen Nachwirken Alexanders des Großen in hoch- und späthellenistischen Monarchien*, München 1989.

Boissonade 1838 = J. F. Boissonade (ed./comm.), *Michael Psellus. De operatione daemonum*, Nürnberg 1838 (= Amsterdam 1964).

Boissonade-Wyttenbach 1822 = J. F. Boissonade (ed./comm.) - D. Wyttenbach (comm.), *Eunapii Sardiani Vitae sophistarum et Fragmenta historiarum*, I-II, Amstelodami 1822.

Bolisani 1937 = E. Bolisani (ed./tr./comm.), *I logistorici varroniani*, Padova 1937.

Bologna 1978 = C. Bologna, *Il linguaggio del silenzio. L'alterità linguistica nelle religioni del mondo classico*, «SSR», 2 (1978), 305-342.

Bompaire 1958 = J. Bompaire, *Lucien écrivain: imitation et création*, Paris 1958.

Bonaria-Grassi 1971 = M. Bonaria - C. Grassi (edd./trr./comm.), *Seneca il Vecchio. Quintiliano*, Brescia 1971.

Bonner 1921 (C.) = C. Bonner, *A Papyrus Describing Magical Powers*, «TAPhA», 52 (1921), 111-118.

Bonner 1932 (C.) = C. Bonner, *Demons of the Bath*, in *Studies Presented to F. Ll. Griffiths*, London 1932, 203-208.
Bonner 1934 (C.) = C. Bonner, *Note on the Mosaic of Daphne*, «AJA», 38 (1934), 340.
Bonner 1941 (C.) = C. Bonner, *Four Lexicographical Notes*, «AJPh», 62 (1941), 451-459.
Bonner 1943 (C.) = C. Bonner, *The Technique of Exorcism*, «HThR», 36 (1943), 39-49.
Bonner 1949 (S. F.) = S. F. Bonner, *Roman Declamation in the Late Republic and Early Empire*, Liverpool 1949.
Borghini 1991 = A. Borghini, *Il platano e la morte: a proposito di Apul. Met. I 19*, «Aufidus», 15 (1991), 7-14.
Borghini 1996 = A. Borghini, *L'episodio petroniano di Circe e Polieno: sul valore simbolico-rituale del platano*, «Aufidus», 28 (1996), 19-32.
Borghini-Giannarelli-Marcone-Ranucci 1983 = A. Borghini - E. Giannarelli - A. Marcone - G. Ranucci (edd./trr./ann.), *Plinio. Storia naturale*, II (*Antropologia e zoologia. Libri 7-11*), Torino 1983.
Bosworth 1992 = A. B. Bosworth, *Philip III Arrhidaeus and the Chronology of the Successors*, «Chiron», 22 (1992), 55-81.
Bouquet 1990 = J. L. Bouquet, *Trois histoires fantastiques*, «ALMArv», 17 (1990), 17-35.
Bourgery 1928 = A. Bourgery, *Lucain et la magie*, «REL», 6 (1928), 299-313.
Bowersock 1994 = G. W. Bowersock, *Fiction as History. Nero to Julian*, Berkeley *et al.* 1994.
Bowie 1978 = E. L. Bowie, *Apollonius of Tyana: Tradition and Reality*, «ANRW», II.16.2 (1978), 1652-1699.
Bowie 1994 = E. (L.) Bowie, *Philostratus. Writer of fiction*, in J. R. Morgan - R. Stoneman (curr.), *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, London - New York 1994, 181-199.
Boyancé 1935 = P. Boyancé, *Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine*, «RPh», s. III, 9 (1935), 189-202.
Boyancé 1935-72 = P. Boyancé, *Un rite de purification dans les* Argonautiques *de Valerius Flaccus*, «REL», 13 (1935), 107-136; rist. in Boyancé 1972, 317-345.
Boyancé 1952-72 = P. Boyancé, Funus acerbum, «REA», 54 (1952), 275-289; rist. con *addenda* in Boyancé 1972, 73-89.
Boyancé 1972 = P. Boyancé, *Études sur la religion romaine*, Rome 1972.
Brancaleone 1995 = F. Brancaleone, *Il* senex/draco *in Apuleio,* Met. *VIII, 19-*

21: referenti folklorico-letterari e tecnica narrativa apuleiana, «Aufidus», 27 (1995), 45-72.

Bravo 1987 = B. Bravo, *Une tablette magique d'Olbia pontique, les morts, les héros et les démons*, in Poikilia. *Études offertes à J.-P. Vernant*, Paris 1987, 185-218.

Breglia Pulci Doria 1983 = L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli sibillini tra rituali e propaganda (Studi su Flegonte di Tralles)*, Napoli 1983.

Bremi 1820² = J. H. Bremi (ed./comm.), *C. Suetonii Tranquilli Vitae XII. imperatorum*, Zürich 1820² (1800¹).

Bremmer 1983 = J. N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983.

Bremmer 1987 = J. N. Bremmer, *The Old Women of Ancient Greece*, in J. Blok - P. Mason (curr.), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, Amsterdam 1987, 191-215.

Bremmer 1998 = J. N. Bremmer, *The Novel and the Apocryphal Acts: Place, Time and Readership*, «GCN», 9 (1998), 157-180.

Brenk 1969 = F. E. Brenk, *Le songe de Brutus*, in *Association G. Budé. Actes du VIIIe Congrès (Paris, 5-10 avril 1968)*, Paris 1969, 588-594.

Brenk 1977 = F. E. Brenk, *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's* Moralia *and* Lives, Lugduni Batavorum 1977.

Brenk 1986 = F. E. Brenk, *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period*, «ANRW», II.16.3 (1986), 2068-2145 + *Index*, «ANRW», II.36.2 (1987), 1283-1299.

Brenk 1987 = F. E. Brenk, *An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia*, «ANRW», II.36.1 (1987), 248-349 + *Index*, «ANRW», II.36.2 (1987), 1300-1322.

Brenk 1988 = F. E. Brenk, *Cassius' 'Epicurean' Explanation of Brutus' Vision in Plutarch's* Broutos, in I. Gallo (cur.), *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco. Atti del II convegno di studi su Plutarco (Ferrara, 2-3 aprile 1987)*, Ferrara 1988, 109-118.

Brenk 1990 = F. E. Brenk, *I veri demoni greci «nella nebbia ammantellati»? Esiodo e Plutarco*, in Corsini-Costa (curr.) 1990, 23-35.

Briquel-Chatonnet 1992 = F. Briquel-Chatonnet, *L'image des Phéniciens dans les romans grecs*, in M.-F. Baslez - Ph. Hoffmann - M. Trédé (curr.), *Le monde du roman grec. Actes du colloque international... (Paris 17-19 décembre 1987)*, Paris 1992, 189-197.

Brisson 1978 = L. Brisson, *Aspects politiques de la bisexualité. L'histoire de Polycrite (Phlégon,* De mirab., *chap. 2; Proclus,* In Remp., *II, 115.7-15 Kroll)*, in *Hommages à M. J. Vermaseren*, I, Leiden 1978, 80-122.

Brisson 1997 = L. Brisson, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris 1997.

Brodersen 1991 = K. Brodersen (ed./comm.), *Appians Antiochike (Syriake 1,1-44,232)*, München 1991.

Bronzini 1991 = G. B. Bronzini, *Dalla larva alla maschera*, in Bettini (cur.) 1991, 61-84.

Brown 1991 (C. G.) = C. G. Brown, *Empousa, Dionysus and the Mysteries: Aristophanes,* Frogs *285ff.*, «CQ», n. s., 41 (1991), 41-50.

Brown 1993 (P. G. McC.) = P. G. McC. Brown, *Love and Marriage in Greek New Comedy*, «CQ», n. s., 43 (1993), 189-205.

Brown 1979 (Th.) = Th. Brown, *The Fate of the Dead*, Cambridge 1979.

Bruzzone 1991 = A. Bruzzone, *Sulla lingua dei* Dialogi *di Gregorio Magno*, «Studi latini e italiani», 5 (1991), 195-280.

Bubel 1992 = F. Bubel, *Bibliographie zu Plautus. 1976-1989*, Bonn 1992.

Buck 1992 = D. F. Buck, *Eunapius'* Lives of the Sophists: *a Literary Study*, «Byzantion», 62 (1992), 141-157.

Bürchner 1922 = L. Bürchner in «RE», XI.2 (1922), 2201, s. v. *Κοῦρβα*.

Bürger 1903 = K. Bürger, *Studien zur Geschichte des griechischen Romans*, II (*Die litteraturgeschichtliche Stellung des Antonius Diogenes und der historia Apollonii*), Progr. Blankenburg a. H. 1903.

Bulwer-Lytton 1859-1985 = E. G. Bulwer-Lytton, *The Haunted and the Haunters: or, The House and the Brain*, «Blackwood's Magazine», 86 (1859), n° 526; trad. it. integrale *La casa e il cervello*, Roma 1985.

Burkert 1962-72 = W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962; trad. ingl. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.) 1972.

Burkert 1984-92 = W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984; trad. ingl. *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge (Mass.) - London 1992.

Burman 1720 = P. Burman (ed./comm.), *M. Fabii Quinctiliani, ut ferunt, Declamationes XIX majores, et quae ex CCCLXXXVIII. supersunt CXLV minores. et Calpurnii Flacci Declamationes*, Lugduni Batavorum 1720.

Burman 1736 = P. Burman (ed./comm.), *C. Suetonius Tranquillus*, I-II, Amstelaedami 1736.

Burns 1993 = J. P. Burns, *On Rebaptism: Social Organization in the Third Century Church*, «JECS», 1 (1993), 367-403.

Burnyeat 1997 = M. F. Burnyeat, *Postscript on Silent Reading*, «CQ», n. s., 47 (1997), 74-76.

Burriss 1936 = E. E. Burriss, *The Terminology of Witchcraft*, «CPh», 31 (1936), 137-145.

Caillois 1988 = R. Caillois, *I demoni meridiani*, trad. it. Torino 1988 (prima raccolta in volume di saggi apparsi su varie riviste nel 1936-1937: cfr. p. XXV nn. 1s.).

Cairns 1974 = F. Cairns, *Some Observations on Propertius 1. 1*, «CQ», n. s., 24 (1974), 94-110.

Calboli 1986a = G. Calboli, *A Struggle with a Ghost and the Contrast between Theme and Rheme (Pliny, epist. 7.27.5-10)*, in Id. (cur.), *Papers on Grammar*, II, Bologna 1986, 183-197.

Calboli 1986b = G. Calboli, *Nota di aggiornamento*, in E. Norden, *La prosa d'arte antica dal VI secolo a.C. all'età della rinascenza*, trad. it., II, Roma 1986, 969-1185.

Camassa 1988 = G. Camassa, Phantasia *da Platone ai Neoplatonici*, in Fattori-Bianchi (curr.) 1988, 23-55.

Cambiano-Canfora-Lanza (curr.) 1994; 1995 = G. Cambiano - L. Canfora - D. Lanza (curr.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I.3; II, Roma 1994; 1995.

Campetella 1995 = M. Campetella, *Gli epigrammi per i morti in mare dell'*Antologia greca: *il realismo, l'etica e la Moira*, «AFLM», 28 (1995), 47-86.

Cantarella 1991 = E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano 1991.

Cantarella 1994-5 = E. Cantarella, *Afrania e il divieto dell'avvocatura per le donne*, in Raffaelli (cur.) 1994, 12-15; rist. in Raffaelli (cur.) 1995, 527-530.

Capponi 1979 = F. Capponi, Ornithologia Latina, Genova 1979.

Capponi 1985 = F. Capponi, *Le fonti del X libro della* Naturalis Historia *di Plinio*, Genova 1985.

Carena-Manfredini-Piccirilli 1990 = C. Carena (tr.) - M. Manfredini (ed.) - L. Piccirilli (comm.), *Plutarco. Le vite di Cimone e di Lucullo*, Milano 1990.

Carlini 1967 = A. Carlini, *Testimonianze antiche al testo del* Fedone, «SCO», 16 (1967), 286-307.

Carlini 1972 = A. Carlini, *Studi sulla tradizione antica e medievale del* Fedone, Roma 1972.

Carter 1982 = J. M. Carter (ed./comm.), *Suetonius. Divus Augustus*, Bristol 1982.

Carugno 1953 = G. Carugno, *Gli* ἄωροι *nell'antinferno virgiliano (*Aen. *VI 426-429)*, «GIF», 6 (1953), 63-69.

Caster 1938 = M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1938.

Cavallo 1986 = G. Cavallo, *Conservazione e perdita dei testi greci: fattori materiali, sociali, culturali*, in A. Giardina (cur.), *Società romana e impero tardoantico*, IV (*Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*), Roma-Bari 1986, 83-172; 246-271.

Cavallo 1994 = G. Cavallo, *Discorsi sul libro*, in Cambiano-Canfora-Lanza (curr.) 1994, 613-647.

Cavallo 1994-5 = G. Cavallo, *Donne che leggono, donne che scrivono*, in Raffaelli (cur.) 1994, 5-11; rist. in Raffaelli (cur.) 1995, 517-526.

Cavallo 1995a = G. Cavallo, *I fondamenti culturali della trasmissione dei testi antichi a Bisanzio*, in Cambiano-Canfora-Lanza (curr.) 1995, 265-306.

Cavallo 1995b = G. Cavallo, *Tra* volumen *e* codex. *La lettura nel mondo romano*, in Cavallo-Chartier (curr.) 1995, 37-69.

Cavallo 1996 = G. Cavallo, *Veicoli materiali della letteratura di consumo. Maniere di scrivere e maniere di leggere*, in Pecere-Stramaglia (curr.) 1996, 11-46.

Cavallo-Chartier (curr.) 1995 = G. Cavallo - R. Chartier (curr.), *Storia della lettura*, Roma-Bari 1995.

Cavallo-Fedeli-Giardina (curr.) 1989 = G. Cavallo - P. Fedeli - A. Giardina (curr.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, I, Roma 1989.

Chaignet 1903 = A.-É. Chaignet (tr./ann.), *Proclus le philosophe. Commentaire sur le Parménide*, III, Paris 1903 (= Frankfurt a. M. 1962).

Chamay 1977-8 = J. Chamay, *Des défunts portant bandages*, «BABesch», 52-53 (1977-8), 247-251.

Champeaux 1989 = J. Champeaux, Pietas: *piété personnelle et piété collective à Rome*, «BAGB», 1989, 263-279.

Chaniotis 1988 = A. Chaniotis, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften*, Stuttgart 1988.

Chesnut 1978 = G. F. Chesnut, *The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy*, «ANRW», II.16.2 (1978), 1310-1332.

Ciccarese 1990 = M. P. Ciccarese, *Il simbolismo antropologico degli animali nell'esegesi cristiana antica: criteri e contenuti ermeneutici*, «AnSEse», 7 (1990), 529-567.

Cichocka 1992 = H. Cichocka, *Progymnasma as a Literary Form*, «SIFC», s. III, 10 (1992), 991-999.

Cima Di Puolo 1996 = M. Cima Di Puolo in «Lexicon Topographicum Urbis Romae», III (1996), 61-64, s. v. *Horti Lamiani* [2].

Ciraolo 1995 = L. J. Ciraolo, *Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri*, in Meyer-Mirecki (curr.) 1995, 279-295.

Citroni 1995 = M. Citroni, *Poesia e lettori in Roma antica. Forme della comunicazione letteraria*, Roma-Bari 1995.

Clark 1987 (F.) = F. Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, I-II, Leiden 1987.

Clarke 1966 (G. W.) = G. W. Clarke, *Some Victims of the Persecution of Maximinus Thrax*, «Historia», 15 (1966), 445-453.

Clarke 1984; 1986a; 1986b; 1989 (G. W.) = G. W. Clarke (tr./comm.), *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, I-IV, New York *et al.* 1984; 1986; 1986; 1989.

Clarke 1996 (J.) = J. Clarke, *Hypersexual Black Men in Augustan Baths: Ideal Somatotypes and Apotropaic Magic*, in N. B. Kampen (cur.), *Sexuality in Ancient Art. Near East, Egypt, Greece, and Italy*, Cambridge 1996, 184-198.

Clarke 1981-4 (M. L.) = M. L. Clarke, *The Noblest Roman. Marcus Brutus and His Reputation*, London 1981; trad. it. *Bruto: l'uomo che uccise Cesare*, Milano 1984.

Collart 1964 = P. Collart, *La 'scène du songe' dans les comédies de Plaute*, in *Hommages à J. Bayet*, Bruxelles 1964, 154-160.

Collart 1970 = J. Collart (ed./comm.), *T. Maccius Plautus*. Mostellaria – *Plaute*. La farce du fantôme, Paris 1970.

Collison-Morley 1912 = L. Collison-Morley, *Greek and Roman Ghost Stories*, Oxford 1912 (= Chicago 1968).

Combès 1966 = R. Combès, Imperator. *Recherches sur l'emploi et la signification du titre d'imperator dans la Rome républicaine*, Paris 1966.

Connor 1988 = W. R. Connor, *Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece*, «ClAnt», 7 (1988), 155-189.

Consolo Langher 1996 = S. N. Consolo Langher, *Stati federali greci. Focesi Calcidesi di Tracia Acarnani*, Messina 1996.

Consonni 1994 = C. Consonni (ed./tr./ann.), *Luciano. Il sogno – Il gallo – L'asino*, Milano 1994.

Contreras 1987 = E. Contreras, Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis, «Augustinianum», 27 (1987), 407-421.

Cordiano 1997 = G. Cordiano, *La ginnasiarchia nelle «poleis» dell'Occidente mediterraneo antico*, Pisa 1997.

Corsini-Costa (curr.) 1990 = E. Corsini - E. Costa (curr.), *L'autunno del diavolo. «Diabolos, Dialogos, Daimon»: convegno di Torino 17/21 ottobre 1988*, I, Milano 1990.

Cotter 1991 = W. J. Cotter, *The Markan Sea Miracles: Their History, Formation, and Function in the Literary Context of Greco-Roman Antiquity*, Diss. Univ. of St. Michael's College (Canada) 1991.

Couliano 1981 = I. P. Culianu [= Couliano], *Le vol magique dans l'antiquité tardive (Quelques considérations)*, «RHR», 198 (1981), 57-66.

Couliano 1984-6 = I. P. Couliano, *Expériences de l'extase*, Paris 1984; trad. it. *Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al medioevo*, Roma-Bari 1986.

Courcelle 1974 = P. Courcelle, *L'âme au tombeau*, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris 1974, 331-336.

Cox 1996 = Ch. A. Cox, *Hipponicus' trapeza: Humour in Andocides 1.130-1*, «CQ», n. s., 46 (1996), 572-575.

Cribiore 1996 = R. Cribiore, *Gli esercizi scolastici dell'Egitto greco-romano: cultura letteraria e cultura popolare nella scuola*, in Pecere-Stramaglia (curr.) 1996, 505-528.

Crismani 1997 = D. Crismani, *Il teatro nel romanzo ellenistico d'amore e di avventure*, Alessandria 1997.

Cristóbal López 1976 = V. Cristóbal López, *Tratamiento del mito en las* novelle *de las* Metamorfosis *de Apuleyo*, «CFC», 10 (1976), 309-373.

Crusius 1890 = O. Crusius, *Märchenreminiscenzen im antiken Sprichwort*, in *Verhandlungen der vierzigsten Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Görlitz vom 2. bis 5. Oktober 1889*, Leipzig 1890, 31-47.

Cumont 1942 = F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942.

Cumont 1949 = F. Cumont, Lux perpetua, Paris 1949.

Curletto 1987 = S. Curletto, *Il contesto mitico-religioso antenato/anima/ uccello/strega nel mondo greco-latino*, «Maia», 39 (1987), 143-156.

Cuvier - Ajasson de Grandsagne 1827 = G. Cuvier - J. B. F. S. Ajasson de Grandsagne (edd./comm.), *Caii Plinii Secundi Historiae Naturalis libri XXXVII*, III, Parisiis 1827.

Czech-Schneider 1994 = R. Czech-Schneider, *Das* demosion sema *und die Mentalität der Athener: Einige Überlegungen zur Einrichtung des athenischen Staatsfriedhofs*, «Laverna», 5 (1994), 3-37.

Dagens 1975 = C. Dagens, *L'Église universelle et le monde oriental chez saint Grégoire le Grand*, «Istina», 20 (1975), 457-475.

Dakaris s. d. = S. I. Dakaris, *Antiquité de l'Épire: Le Nécromanteion de l'Achéron. Éphyra – Pandosia – Cassiopé*, Athènes s. d. [1973 ca.].

dal Covolo 1989 = E. dal Covolo, *I Severi e il cristianesimo*, Roma 1989.

Daly 1967 = L. W. Daly, *Contributions to a History of Alphabetization in Antiquity and the Middle Ages*, Bruxelles 1967.

Danese 1992 = R. M. Danese, *L'anticosmo di Eritto e il capovolgimento dell'Inferno virgiliano (Lucano,* Phars. *6, 333 sgg.)*, «MAL», s. IX, 3 (1992), 195-265.

Danese 1995 = R. M. Danese, *Eritto, la belva umana*, in Raffaelli (cur.) 1995, 425-434.

Danforth 1989 = L. M. Danforth, *Firewalking and Religious Healing. The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*, Princeton 1989.

Daris 1986 = S. Daris, *Papiri Palau Ribes*, «Aegyptus», 66 (1986), 105-140.

Daris 1991² = S. Daris, *Il lessico latino nel greco d'Egitto*, Barcelona 1991² (1971¹).

Daverio Rocchi 1993 = G. Daverio Rocchi, *Città-stato e Stati federali della Grecia classica*, Milano 1993.

Davies 1997 = J. P. Davies, recensione a Hansen 1996, «BMCRev», 8 (1997), 534-537.

Deane 1918-9 = S. N. Deane, *Greek in Pliny's Letters*, «CW», 12 (1918-9), 41-44; 50-54.

de Boor 1932 = H. de Boor, *Das Attilabild in Geschichte und Legende und heroischer Dichtung*, Bern 1932.

Debrunner-Scherer 1969²-69 = A. Debrunner - A. Scherer, *Geschichte der griechischen Sprache*, II (*Grundfragen und Grundzüge des nachklassischen Griechisch*), Berlin 1969²; trad. it. *Storia della lingua greca*, II (*Il greco postclassico. Questioni e caratteri fondamentali*), Napoli 1969.

Decleva Caizzi 1969 = F. Decleva Caizzi (ed./tr./comm.), *Antiphontis Tetralogiae*, Milano-Varese 1969.

DeFilippo 1990 = J. G. DeFilippo, Curiositas *and the Platonism of Apuleius'* Golden Ass, «AJPh», 111 (1990), 471-492.

Degani 1960 = E. Degani, *Arifrade l'anassagoreo*, «Maia», 12 (1960), 190-217.

Degl'Innocenti Pierini 1995 = R. Degl'Innocenti Pierini, *Due note sul mito di Scilla (in Ovidio e nella* Ciris*)*, «A&R», s. V, 40 (1995), 72-77.

de Lannoy 1997 = L. de Lannoy, *Le Problème des Philostrate (État de la question)*, «ANRW», II.34.3 (1997), 2362-2449.

Del Corno 1988² = D. Del Corno (tr./ann.), *Filostrato. Vita di Apollonio di Tiana*, Milano 1988² (1978¹).

Delcourt 1938 = M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Liège/Paris 1938.

Delcourt 1966 = M. Delcourt, *Tydée et Mélanippe*, «SMSR», 37 (1966), 139-188.

Delcourt-Hoheisel 1988 = M. Delcourt - K. Hoheisel in «RAC», 14 (1988), 649-682, s. v. *Hermaphrodit*.

Delcroix 1996 = K. Delcroix, *The Roman Period*, in Schepens-Delcroix 1996, 410-452.

Della Corte 1952-72 = F. Della Corte, *La commedia della fantasima*, «Dioniso», n. s., 15 (1952), 49-55; rist. in *Opuscula*, II, Genova 1972, 17-24.

Della Corte 1967²a = F. Della Corte, *Da Sarsina a Roma. Ricerche plautine*, Firenze 1967² (Genova 1952¹).

Della Corte 1967²b = F. Della Corte, *Svetonio* eques Romanus, Firenze 1967² (Milano-Varese 1958¹).

Delorme 1960 = J. Delorme, Gymnasion. *Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire romain)*, Paris 1960.

Delorme-Speyer 1984 = J. Delorme - W. Speyer in «RAC», 13 (1986) [1984], 155-176, s. v. *Gymnasium*.

Delvaux 1995 = G. Delvaux, *Plutarque: chronologie relative des* Vies parallèles, «LEC», 63 (1995), 97-113.

De Martino 1984 = F. De Martino (ed./tr.), *Omero quotidiano. Vite di Omero*, Venosa 1984.

De Martino 1996 = F. De Martino, *Per una storia del 'genere' pornografico*, in Pecere-Stramaglia (curr.) 1996, 293-341.

De Martino - Vox 1996 = F. De Martino - O. Vox (edd./trr./comm.), *Lirica greca*, I-III, Bari 1996.

Deonna 1925 = W. Deonna, *Orphée et l'oracle de la tête coupée*, «REG», 38 (1925), 44-69.

Deonna 1955 = W. Deonna, *Cimetières de Bébés*, «RAE», 6 (1955), 231-247.

De Paolis 1986-7 = P. De Paolis, *Macrobio 1934-1984*, «Lustrum», 28-29 (1986-7), 107-254.

DeRose Evans 1987 = J. DeRose Evans, *The Sicilian Coinage of Sextus Pompeius (Crawford 511)*, «ANSMusN», 32 (1987), 97-157.

Deroux (cur.) 1980; 1989; 1992 = C. Deroux (cur.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, II; V; VI, Bruxelles 1980; 1989; 1992.

de Santos Otero 1989⁵ = A. de Santos Otero, *Jüngere Apostelakten*, in W. Schneemelcher (cur.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, II (*Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes*), Tübingen 1989⁵, 381-438.

des Places 1973 = É. des Places (ed./tr./comm.), *Numénius. Fragments*, Paris 1973.

Devisse 1979 = J. Devisse, *L'image du Noir dans l'art occidental. II.1: De la menace démoniaque à l'incarnation de la sainteté*, Lausanne 1979.

de Vogüé 1978; 1979; 1980 = A. de Vogüé (ed./tr./comm.), *Grégoire le Grand. Dialogues*, I-III, Paris 1978; 1979; 1980.

d'Hondt 1953-4 = R. d'Hondt (ed./comm.), *Iulius Obsequens. Liber prodigiorum*, Mém. de licence Université libre de Bruxelles 1953-4.

Di Benedetto 1990 = V. Di Benedetto, *Lo scrittoio di Ugo Foscolo*, Torino 1990.

Diels 1890 = H. Diels, *Sibyllinische Blätter*, Berlin 1890.

Diercks 1996 = G. F. Diercks (ed.), *Sancti Cypriani Episcopi Epistularium*, II, Turnholti 1996.

Dieterich 1891 = A. Dieterich, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, Leipzig 1891 (= Aalen 1973).

Dietz 1980 = K. Dietz, Senatus contra principem. *Untersuchungen zur senatorischen Opposition gegen Kaiser Maximinus Thrax*, München 1980.

Di Gregorio 1968 = L. Di Gregorio, *Sugli* Ἄπιστα ὑπὲρ Θούλην *di Antonio Diogene*, «Aevum», 42 (1968), 199-211.

Dihle 1998 = A. Dihle, *Die leibliche Gegenwart körperloser Seelen*, in *ψυχή – Seele – anima. Festschrift für K. Alt zum 7. Mai 1998*, Stuttgart-Leipzig 1998, 225-242.

Di Marco 1989 = M. Di Marco (ed./tr./comm.), *Timone di Fliunte. Silli*, Roma 1989.

Dingel 1988 = J. Dingel, Scholastica materia. *Untersuchungen zu den Declamationes minores und der Institutio oratoria Quintilians*, Berlin - New York 1988.

D'Ippolito 1980 = G. D'Ippolito, *Narrativa fantascientifica nel mondo greco-latino*, in L. Russo (cur.), *La fantascienza e la critica. Testi del Convegno internazionale di Palermo*, Milano 1980, 151-165.

Dixon 1984 = S. Dixon, Infirmitas sexus: *Womanly Weakness in Roman Law*, «RHD», 52 (1984), 343-371.

Doblhofer 1994 = G. Doblhofer, *Vergewaltigung in der Antike*, Stuttgart-Leipzig 1994.

Dodds 1951-9 = E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles 1951; trad. it. *I Greci e l'Irrazionale*, Firenze 1959.

Dodds 1952 = E. R. Dodds, *A Fragment of a Greek Novel (P. Mich. inv. no. 5)*, in *Studies in Honour of G. Norwood*, Toronto 1952, 133-138.

Dodds 1971-91 = E. R. Dodds, *Supernormal Phenomena in Classical Antiquity*, «Proceedings of the Society for Psychical Research», 55 (1971), 189-237; rist. in *The Ancient Concept of Progress and other*

Essays on Greek Literature and Belief, Oxford 1973, 156-210; trad. it. *Parapsicologia nel mondo antico*, Roma-Bari 1991.

Dölger 1909 = F. J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn 1909.

Dölger 1930 = F. J. Dölger, *Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae*, «A&C», 2 (1930), 1-40.

Dölger 1971² = F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster 1971² (1918¹).

Doenges 1998 = N. A. Doenges, *The Campaign and Battle of Marathon*, «Historia», 47 (1998), 1-17.

Doerig 1991 = J. Doerig, *La tête qui chante*, in Ph. Borgeaud (cur.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de J. Rudhardt*, Genève 1991, 61-64.

Dörrie 1987 = H. Dörrie (ed./tr./comm.), *Der Platonismus in der Antike*, I (*Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*), Stuttgart - Bad Cannstatt 1987.

Domínguez Monedero 1992 = A. J. Domínguez Monedero, *El héroe de Temesa*, in Alvar *et al.* (curr.) 1992, 33-50.

Donaire Vázquez 1990 = J. C. Donaire Vázquez, *La profecía de Antístenes entre romanos y «antirromanos»*, «Gallaecia», 12 (1990), 351-358.

Dorati 1993 = M. Dorati, Αἷμα πιεῖν: *nota a Teognide 349-350*, «AION(filol)», 15 (1993), 69-87.

Dorati-Guidorizzi 1996 = M. Dorati - G. Guidorizzi, *La letteratura incubatoria*, in Pecere-Stramaglia (curr.) 1996, 343-371.

Dorcey 1992 = P. F. Dorcey, *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, Leiden *et al.* 1992.

Dornetti 1991 = V. Dornetti (tr./ann.), *Il Diavolo in pulpito. Spettri e demoni nelle prediche medievali*, Milano 1991.

Dostálová 1991 = R. Dostálová, *Il romanzo greco e i papiri*, Praha 1991.

Drexler 1890-4 = W. Drexler in «ML», II (1890-4), 1006, s. v. *Kausantha*.

Duffy 1992 = J. M. Duffy (ed.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, I, Stutgardiae-Lipsiae 1992.

Dumézil 1974-7 = G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974; trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977.

Dunbabin 1986 = K. M. D. Dunbabin, Sic erimus cuncti... *The Skeleton in Graeco-Roman Art*, «JDAI», 101 (1986), 185-255.

Dunbabin 1989 = K. M. D. Dunbabin, Baiarum grata voluptas: *Pleasures and Angers of the Baths*, «PBSR», 57 (1989), 6-46.

Dunbabin-Dickie 1983 = K. M. D. Dunbabin - M. Dickie, Invida rumpantur

pectora. *The Iconography of Phthonos/Invidia in Graeco-Roman Art*, «JbAC», 26 (1983), 7-37.

Dunbar 1995 = N. Dunbar (ed./comm.), *Aristophanes. Birds*, Oxford 1995.

Dupont 1992 = F. Dupont, *Un simile che la guerra 'giusta' rende 'altro'. Lo straniero (*hostis*) nella Roma arcaica*, in M. Bettini (cur.), *Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari 1992, 101-114.

Dupont-Sommer - Robert 1964 = A. Dupont-Sommer - L. Robert, *La déesse de Hiérapolis Castabala (Cilicie)*, Paris 1964.

du Toit 1997 = D. S. du Toit, Theios anthropos. *Zur Verwendung von* θεῖος ἄνθρωπος *und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, Tübingen 1997.

Dzielska 1986 = M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Roma 1986.

Edwards 1991 = M. J. Edwards, *Damis the Epicurean*, «CQ», n. s., 41 (1991), 563-566.

Egger 1988 = B. Egger, *Zu den Frauenrollen im griechischen Roman. Die Frau als Heldin und Leserin*, «GCN», 1 (1988), 33-66.

Eitrem 1915 = S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania 1915 (= Hildesheim - New York 1977).

Eitrem 1925 = S. Eitrem (ed./tr./comm.), *Papyri Osloenses*, I (*Magical Papyri*), Oslo 1925.

Eitrem 1929 = S. Eitrem, *Zu Philostrats Heroikos*, «SO», 8 (1929), 1-56.

Eitrem 1936 = S. Eitrem in «RE», VI A 1 (1936), 862-961, s. v. *Tierdämonen*.

Ellis 1911 = R. Ellis (tr./ann.), *The Tenth Declamation of (Pseudo) Quintilian*, London/Oxford 1911.

Ensslin 1926 = W. Ensslin, *Appian und die Liviustradition zum ersten Bürgerkrieg*, «Klio», 20 (1926), 415-465.

Erbetta 1966 = M. Erbetta (tr./ann.), *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, II, Torino 1966.

Ernout 1961² = A. Ernout (ed./tr./ann.), *Plaute. Comédies*, V, Paris 1961² (1938¹).

Ewbank 1982 = L. C. Ewbank, *Plutarch's Use of Non-Literary Sources in the* Lives *of Sixth- and Fifth-Century Greece*, Diss. Univ. of North Carolina - Chapel Hill 1982.

Fahz 1904 = L. Fahz, *De poetarum Romanorum doctrina magica quaestiones selectae*, Gissae 1904.

Faraone-Obbink (curr.) 1991 = C. A. Faraone - D. Obbink (curr.), Magika Hiera. *Ancient Greek Magic and Religion*, New York - Oxford 1991.

Fasce 1977 = S. Fasce, *Eros. La figura e il culto*, Genova 1977.

Fattori-Bianchi (curr.) 1988 = M. Fattori - M. Bianchi (curr.), *Phantasia – Imaginatio. Atti del V Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma 9-11 gennaio 1986)*, Roma 1988.

Fedeli 1987 = P. Fedeli, *Il cedimento dell'incrollabile eroe*, in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte*, I, Urbino 1987, 3-21.

Feeney 1993 = D. C. Feeney, *Towards an Account of the Ancient World's Concepts of Fictive Belief*, in Gill-Wiseman (curr.) 1993, 230-244.

Fehling 1977 = D. Fehling, *Amor und Psyche*, Mainz/Wiesbaden 1977.

Fein 1994 = S. Fein, *Die Beziehungen der Kaiser Trajan und Hadrian zu den* litterati, Stuttgart-Leipzig 1994.

Feldman 1965 = Th. Feldman, *Gorgo and the Origins of Fear*, «Arion», 4 (1965), 484-494.

Felton 1995 = D. Felton, *The Ghost Story in Classical Antiquity*, Diss. Univ. of North Carolina - Chapel Hill 1995.

Fernández Delgado 1994 = J. A. Fernández Delgado, *Hexametrische* ethopoiiai *auf Papyrus und anderen Materialien*, in *Proceedings of the 20th International Congress of Papyrologists (Copenhagen, 23-29 August, 1992)*, Copenhagen 1994, 299-305.

Ferrary 1988 = J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Rome 1988.

Ferrill 1991-6 = A. Ferrill, *Caligula, Emperor of Rome*, London 1991; trad. it. *Caligola. Imperatore di Roma*, Torino 1996.

Festugière 1950³; 1949; 1953; 1954² = A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris 1950³; 1949; 1953; 1954²; rist. in 3 tomi Paris 1986.

Festugière 1970 = A. J. Festugière (tr./ann.), *Proclus. Commentaire sur la République*, I-III, Paris 1970.

Festugière 1978 = A. J. Festugière (tr./ann.), *Grégoire le Grand. Dialogues*, Paris 1978.

Filandri 1990 = G. Filandri, *Esistono i fantasmi (Plin.* Epist. *VII, 27)*, in *La fortuna e l'opera di Plinio il Giovane. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Città di Castello - San Giustino, 23-24-25 Ottobre 1987)*, Città di Castello 1990 («Quaderni Regione dell'Umbria», n. s., 1), 151-158.

Finé 1958 = H. Finé, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, Bonn 1958.

Fischbach 1992 = S. M. Fischbach, *Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung*, Würzburg 1992.

Fischer 1987 = H. Fischer in «Enzyklopädie des Märchens», 5 (1987), 1187-1194, s. v. *Gespenst*.

Flacelière 1937 = R. Flacelière, *Les Aitoliens à Delphes*, Paris 1937.

Flacelière-Chambry 1972; 1978 = R. Flacelière - É. Chambry (edd./trr./ann.), *Plutarque. Vies*, VII; XIV, Paris 1972; 1978.

Flammini 1990 = G. Flammini, *Prolegomeni alla recensio plenior degli «Hermeneumata Pseudodositheana»*, «GIF», 42 (1990), 3-43.

Flinterman 1993-5 = J.-J. Flinterman, *Politiek,* Paideia *& Pythagorisme. Griekse identiteit, voorstellingen rond de verhouding tussen filosofen en alleenheersers en politieke ideeën in de* Vita Apollonii *van Philostratus*, Groningen 1993; trad. ingl. *Power,* paideia *and Pythagoreanism. Greek identity, conceptions of the relationship between philosophers and monarchs and political ideas in Philostratus'* Life of Apollonius, Amsterdam 1995.

Flury 1988 = P. Flury, Phantasia *und* imaginatio *im Bereich des antiken Lateins*, in Fattori-Bianchi (curr.) 1988, 69-79.

Foerster 1911 = R. Foerster (ed.), *Libanii Opera*, VI, Lipsiae 1911 (= Hildesheim 1963).

Fogazza 1976 = D. Fogazza, *Plauto 1935-1975*, «Lustrum», 19 (1976), 79-294.

Follet-Goulet 1989 = S. Follet - R. Goulet in «DPhA», I (1989), 651 (n° 489), s. v. *Athénodore*.

Fontaine *et al.* (curr.) 1986 = J. Fontaine - R. Gillet - S. Pellistrandi (curr.), *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du C.N.R.S. Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982*, Paris 1986.

Fontenrose 1959 = J. Fontenrose, Python. *A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley - Los Angeles 1959.

Fontenrose 1978 = J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley *et al.* 1978.

Forte 1972 = B. Forte, *Rome and the Romans as the Greeks Saw Them*, Rome 1972.

Fournet 1992 = J. L. Fournet, *Une éthopée de Caïn dans le Codex des Visions de la Fondation Bodmer*, «ZPE», 92 (1992), 253-266.

Fraenkel 1962² = E. Fraenkel (ed./tr./comm.), *Aeschylus. Agamemnon*, I-III, Oxford 1962² (1950¹).

Fragiadakis 1986 = Ch. Fragiadakis, *Die attischen Sklavennamen von der spätarchaischen Epoche bis in die römische Kaiserzeit*, Diss. Mannheim 1986 (= Athen 1988).

Frank 1941 (E.) = E. Frank in «RE», XX.1 (1941), 261-264, s. v. *Phlegon* [2].

Frank 1937 (T.) = T. Frank, *Notes on Plautus*, «AJPh», 58 (1937), 345-349.

Frankfurter 1994 = D. Frankfurter, *The Magic of Writing and the Writing of Magic: The Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions*, «Helios», 21 (1994), 189-221.

Franz 1822² = I. G. F. Franz (ed./tr./comm.), *Phlegontis Tralliani Opuscula graece et latine*, Halae 1822² (1775¹).

Frazer 1929 = J. G. Frazer (ed./tr./comm.), *Publii Ovidii Nasonis Fastorum libri sex. The* Fasti *of Ovid*, II, London 1929.

Frazer 1936-78 = J. G. Frazer, *The Fear of the Dead in Primitive Religions*, London 1936; trad. it. *La paura dei morti nelle religioni primitive*, Milano 1978.

French 1989 = D. H. French, *Aurelius Basileus, Governor of Cappadocia*, in Labor omnibus unus. *G. Walser zum 70. Geburtstag dargebracht...*, Stuttgart 1989, 38-44.

Freud 1919-77 = S. Freud, *Das Unheimliche* (1919), in *Gesammelte Werke*, XII, Frankfurt a. M. 1966² (1942¹), 227-268; trad. it. *Il perturbante*, in *Opere*, IX, Torino 1977, 77-118.

Freyburger-Roddaz 1994 = M.-L. Freyburger - J.-M. Roddaz (edd./trr./ann.), *Dion Cassius. Histoire Romaine. Livres 48 et 49*, Paris 1994.

Fuchs 1993 (E.) = E. Fuchs, *Pseudologia/Ψευδολογία. Formen und Funktionen fiktionaler Trugrede in der griechischen Literatur der Antike*, Heidelberg 1993.

Fuchs 1938 (H.) = H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1938 (= 1964).

Funke 1994 = P. Funke, Χρονικαὶ συντάξεις καὶ ἱστορίαι. *Die rhodische Historiographie in hellenistischer Zeit*, «Klio», 76 (1994), 255-262.

Furley 1988 = W. D. Furley, *Studies in the Use of Fire in Ancient Greek Religion*, Salem (New Hampsh.) 1988.

Fusillo 1990 = M. Fusillo (ed./tr./comm.), *Antonio Diogene. Le incredibili avventure al di là di Tule*, Palermo 1990.

Fusillo 1996-7 = M. Fusillo, *Die geraubte Identität. Das Doppelgängerthema im antiken Drama*, «WJA», N. F., 21 (1996-7), 199-217.

Gabba 1974-93 = E. Gabba, *Storiografia greca e imperialismo romano (III-I secolo a.C.)*, «RSI», 86 (1974), 625-642; rist. in Gabba 1993, 7-34.

Gabba 1975-93 = E. Gabba, *P. Cornelio Scipione Africano e la leggenda*, «Athenaeum», n. s., 53 (1975), 3-17; rist. in Gabba 1993, 113-131.

Gabba 1981 = E. Gabba, *True History and False History in Classical Antiquity*, «JRS», 71 (1981), 50-62.

Gabba 1993 = E. Gabba, *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, Firenze 1993.

Gabba-Vallet (curr.) 1992² = E. Gabba - G. Vallet (curr.), *La Sicilia antica*, II.2, Palermo 1992² (Napoli 1979¹).

Gager 1992 = J. G. Gager (tr./comm.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York - Oxford 1992.

Galand-Hallyn 1991 = P. Galand-Hallyn, *Bibliographie suétonienne (Les 'Vies des XII Césars') 1950-1988. Vers une réhabilitation*, «ANRW», II.33.5 (1991), 3576-3622.

Gamberini 1983 = F. Gamberini, *Stylistic Theory and Practice in the Younger Pliny*, Hildesheim *et al.* 1983.

Ganschinietz 1913 = R. Ganschinietz [= Ganszyniec], *Hippolytos' Capitel gegen die Magier. Refut. haer. IV 28-42*, Leipzig 1913.

Ganszyniec 1929a = R. Ganszyniec, *Ad Herodotum V 92 E*, «Eos», 32 (1929), 668.

Ganszyniec 1929b = R. Ganszyniec, *Ad Phlegontem Trallianum Mirabil. 1*, «Eos», 32 (1929), 704.

Ganszyniec 1932-3 = R. Ganszyniec, *Possession par des morts*, «Eos», 34 (1932-3), 485-488.

Garbrah 1986 = K. Garbrah, *On the* Θεοφάνεια *in Chios and the Epiphany of Gods in War*, «ZPE», 65 (1986), 207-210.

García Teijeiro - Molinos Tejada 1994 = M. García Teijeiro - M. T. Molinos Tejada, *Paradoxographie et religion*, «Kernos», 7 (1994), 273-285.

Gardthausen 1891 = V. Gardthausen, *Augustus und seine Zeit*, I.1; II.1, Leipzig 1891 (= Aalen 1964).

Garin 1920 = F. Garin, *I papiri d'Egitto e i romanzi greci*, «SIFC», s. II, 1 (1920), 162-183.

Garlan 1982-4 = Y. Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris 1982; trad. it. *Gli schiavi nella Grecia antica dal mondo miceneo all'ellenismo*, Milano 1984.

Garrison 1991 = E. P. Garrison, *Attitudes toward Suicide in Ancient Greece*, «TAPhA», 121 (1991), 1-34.

Garvie 1986 = A. F. Garvie (ed./comm.), *Aeschylus. Choephori*, Oxford 1986.

Garzón Díaz 1986 = J. Garzón Díaz, *Notas críticas al texto de Jenofonte de Éfeso*, «Habis», 17 (1986), 97-108.

Gascó 1986 = F. Gascó, *Magia, religión o filosofía, una comparación entre el* Philopseudes *de Luciano y la* Vida de Apolonio de Tiana *de Filóstrato*, «Habis», 17 (1986), 271-281.

Gascó 1991 = F. Gascó, *Arígnoto el pitagórico (Luciano, Philopseudes, 29 ss.)*, «Gerión», 9 (1991), 195-198.

Gauger 1980 = J.-D. Gauger, *Phlegon von Tralleis, mirab. III. Zu einem Dokument geistigen Widerstandes gegen Rom*, «Chiron», 10 (1980), 225-261.

Gauger 1995 = J.-D. Gauger, *Orakel und Brief: Zu zwei hellenistischen Formen geistiger Auseinandersetzung mit Rom*, in *Rom und der Griechische Osten. Festschrift für H. H. Schmitt zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1995, 51-67.

Gavrilov 1997 = A. K. Gavrilov, *Techniques of Reading in Classical Antiquity*, «CQ», n. s., 47 (1997), 56-73.

Gazich 1986 = R. Gazich, *Tecnica di inserzione e struttura dell'*exemplum *narrativo nella* Naturalis Historia, in Aa. Vv., *Studi sulla lingua di Plinio il Vecchio*, Milano 1986, 143-169.

Gazich 1988 = R. Gazich, *Modello narrativo e moduli del racconto nella* Naturalis Historia, «BStudLat», 18 (1988), 33-57.

Geerard 1992 = M. Geerard, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout 1992.

Geffcken 1910 = J. Geffcken, *Die christlichen Martyrien*, «Hermes», 45 (1910), 481-505.

Genette 1972-6 = G. Genette, *Figures III. Discours du récit*, Paris 1972; trad. it. *Figure III. Discorso del racconto*, Torino 1976.

Georgiadou-Larmour 1997 = A. Georgiadou - D. H. J. Larmour, *Lucian's Vine-Women (*VH *1,6-9) and Dio's Libyan Women (*Orat. *5): Variations on a Theme*, «Mnemosyne», s. IV, 50 (1997), 205-209.

Georgiadou-Larmour 1998 = A. Georgiadou - D. H. J. Larmour (comm.), *Lucian's Science Fiction Novel* True Histories, Leiden *et al.* 1998.

Georgoudi 1988 = S. Georgoudi, *La mer, la mort et le discours des épigrammes funéraires*, «AION(archeol)», 10 (1988), 53-61.

Gerould 1908 = G. H. Gerould, *The Grateful Dead. The History of a Folk Story*, London 1908 (= Nendeln [Liecht.] 1967).

Giangrande 1956 = I. Giangrande (ed.), *Eunapii Vitae sophistarum*, Romae 1956.

Giannarelli 1983 = E. Giannarelli (ed./tr./ann.), *Libro decimo. Gli uccelli*, in Borghini-Giannarelli-Marcone-Ranucci 1983, 407-539.

Giannattasio Andria 1989 = R. Giannattasio Andria (ed./tr./comm.), *I frammenti delle* Successioni dei filosofi, Napoli 1989.

Giannini 1964 = A. Giannini, *Studi sulla paradossografia greca II. Da Callimaco all'età imperiale: la letteratura paradossografica*, «Acme», 17 (1964), 99-140.

Giannini [1966] = A. Giannini (ed./tr.), *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Milano [1966].

Gill-Wiseman (curr.) 1993 = C. Gill - T. P. Wiseman (curr.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter 1993.

Ginouvès 1962 = R. Ginouvès, Balaneutikè. *Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris 1962.

Giovè Marchioli 1993 = N. Giovè Marchioli, *Alle origini delle abbreviature latine. Una prima ricognizione (I secolo a.C. - IV secolo d.C.)*, Messina 1993.

Girardi 1982 = M. Girardi, *Scrittura e battesimo degli eretici nella lettera di Firmiliano a Cipriano*, «VetChr», 19 (1982), 37-67.

Gleason 1995 = M. W. Gleason, *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995.

Godding 1990 = R. Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma 1990.

Goegebeur 1982 = W. Goegebeur, *Rituele uitbeelding van Etruskische demonen van de dood, of vrouwelijk aandeel in de magische krijgsverrichtingen: een mentaliteitsvraagstuk?*, «RBPh», 60 (1982), 51-100.

Goldziher 1907 = I. Goldziher, *Eisen als Schutz gegen Dämonen*, «ARW», 10 (1907), 41-46.

Gómez Espelosín 1989 = F. J. Gómez Espelosín, *Estrategía política y supervivencia. Consideraciones para una valoración histórica del fenómeno etolio en el siglo III a. de C.*, «Polis», 1 (1989), 63-80.

Gómez Espelosín 1990 = F. J. Gómez Espelosín, *Oportunismo y demagogia. Los ecos de una reforma frustrada en Etolia*, «Klio», 72 (1990), 160-165.

González Terriza 1996 = A. A. González Terriza, *Los rostros de la Empusa. Monstruos, heteras, niñeras y brujas: aportación a una nueva lectura de Aristófanes «Ec». 877-1111*, «CFC(G)», 6 (1996), 261-300.

Gottschalk 1980 = H. B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Oxford 1980.

Goulet-Cazé 1990 = M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme à l'époque impériale*, «ANRW», II.36.4 (1990), 2720-2833.

Goulet-Cazé 1996 = M.-O. Goulet-Cazé, *A Comprehensive Catalogue of Known Cynic Philosophers*, in R. Bracht Branham - M. O. Goulet-Cazé (curr.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley *et al.* 1996, 389-413.

Gourevitch 1982 = D. Gourevitch, *Quelques fantasmes érotiques et perversions d'objet dans la littérature gréco-romaine*, «MEFRA», 94 (1982), 823-842.

Gow 1950 = A. S. F. Gow (ed./tr./comm.), *Theocritus*, I-II, Cambridge 1950.

Gowing 1992 = A. M. Gowing, *The Triumviral Narratives of Appian and Cassius Dio*, Ann Arbor 1992.

Grainger 1995 = J. D. Grainger, *The Expansion of the Aitolian League, 280-260 BC*, «Mnemosyne», s. IV, 48 (1995), 313-343.

Grainger 1997 = J. D. Grainger, *A Seleukid Prosopography and Gazetteer*, Leiden *et al.* 1997.

Gramaglia 1979 = P. A. Gramaglia (tr./comm.), *Tertulliano. Il battesimo*, Roma 1979.

Grassl 1985-6 = H. Grassl, *Der Scheintod. Ein Beitrag zur historischen Verhaltensforschung im Bereich der griechisch-römischen Antike*, «GB», 12-13 (1985-6), 213-223.

Grau 1966 = D. Grau, *Das Mittagsgespenst (*daemonium meridianum*). Untersuchungen über seine Herkunft, Verbreitung und seine Erforschung in der europäischen Volkskunde*, Diss. Bonn 1966.

Greenwalt 1984 = W. S. Greenwalt, *The Search for Arrhidaeus*, «AncW», 10 (1984), 69-77.

Grenade 1952 = P. Grenade, *Le mythe de Pompée et le Pompéiens sous les Césars*, «REA», 50 (1952), 28-62.

Griessmair 1966 = E. Griessmair, *Das Motiv der* mors immatura *in den griechischen metrischen Grabinschriften*, Innsbruck 1966.

Griffin 1993 = M. T. Griffin, *Le mouvement cynique et les Romains: attraction et répulsion*, in M.-O. Goulet-Cazé - R. Goulet (curr.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris 1993, 241-258.

Grimal 1976 = P. Grimal, *La maison de Simon et celle de Théopropidès dans la* Mostellaria, in Aa. Vv. 1976, I, 371-386.

Grisé 1982 = Y. Grisé, *Le suicide dans la Rome antique*, Montréal/Paris 1982.

Grmek 1987 = M. D. Grmek, *Les* indicia mortis *dans la médecine gréco-romaine*, in Hinard (cur.) 1987, 129-144.

Grosso 1954 = F. Grosso, *La* Vita di Apollonio di Tiana *come fonte storica*, «Acme», 7 (1954), 331-530.

Gruen 1984 = E. S. Gruen, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, I-II, Berkeley *et al.* 1984.

Gruppe 1906 = O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, I-II, München 1906.

Gschnitzer 1989 = F. Gschnitzer, *Bemerkungen zum Zusammenwirken von Magistraten und Priestern in der griechischen Welt*, «Ktema», 14 (1989), 31-38.

Guarino 1960-93 = A. Guarino, recensione a Nardi 1960, «Labeo», 6 (1960), 424-427; rist. come *Spiriti in casa*, in Id., *Pagine di diritto romano*, I, Napoli 1993, 91-94.

Guastella 1992 = G. Guastella (ed./tr./comm.), *Gaio Svetonio Tranquillo. La vita di Caligola*, Roma 1992.

Guastella 1995 = G. Guastella, Ὄναρ ἰδεῖν / ὀνείρατα λέγειν. *Inganni nella percezione e nel racconto dei sogni*, «AFLS», 16 (1995), 13-44.

Günther 1993 = L.-M. Günther, *Witwen in der griechischen Antike – zwischen Oikos und Polis*, «Historia», 42 (1993), 308-325.

Gugel 1977 = H. Gugel, *Studien zur biographischen Technik Suetons*, Wien *et al.* 1977.

Guidorizzi 1991 = G. Guidorizzi, *Lo specchio e la mente: un sistema d'intersezioni*, in Bettini (cur.) 1991, 31-46.

Guidorizzi 1995 = G. Guidorizzi, *La letteratura dell'irrazionale*, in Cambiano-Canfora-Lanza (curr.) 1995, 591-627.

Guidorizzi (cur.) 1988 = G. Guidorizzi (cur.), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari 1988.

Guilhembet 1992 = J.-P. Guilhembet, *Sur un jeu de mots de Sextus Pompée:* domus *et propagande politique lors d'un épisode des guerres civiles*, «MEFRA», 104 (1992), 787-816.

Gunning 1921 = J. Gunning in «RE», XI.1 (1921), 89, s. v. *Kausatha*.

Haas 1910 = H. Haas, *Lautes und leises Beten*, «ARW», 13 (1910), 619-621.

Habermehl 1992 = P. Habermehl, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen Afrikanischen Christentum*, Berlin 1992.

Habicht 1985 = C. Habicht, *Pausanias' «Guide to Ancient Greece»*, Berkeley *et al.* 1985; ed. ted. *Pausanias und seine «Beschreibung Griechenlands»*, München 1985.

Habrich 1960 = E. Habrich (ed.), *Iamblichi Babyloniacorum reliquiae*, Lipsiae 1960.

Hadas 1930 = M. Hadas, *Sextus Pompey*, New York 1930 (= 1966).

Hadot 1978 = I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978.

Hägg 1994 = T. Hägg, *Orality, Literacy, and the 'Readership' of the Early Greek Novel*, in R. Eriksen (cur.), *Contexts of Pre-Novel Narrative. The European Tradition*, Berlin - New York 1994, 47-81.

Håkanson 1982 = L. Håkanson (ed.), *Declamationes XIX maiores Quintiliano falso ascriptae*, Stutgardiae 1982.

Håkanson 1986 = L. Håkanson, *Die quintilianischen Deklamationen in der neueren Forschung*, «ANRW», II.32.4 (1986), 2272-2306.

Hall 1983 (J.) = J. Hall, *A Black Note in Juvenal: Satire V 52-55*, «PACA», 17 (1983), 108-113.

Hall 1982 (S. G.) = S. G. Hall, *Stephen I of Rome and the One Baptism*, in E.

A. Livingstone (cur.), *Studia Patristica*, XVII.2, Oxford *et al.* 1982, 796-798.

Halliwell 1988 = S. Halliwell (ed./tr./comm.), *Plato. Republic 10*, Warminster (Wiltsh.) 1988.

Hallström 1910 = A. Hallström, *De aetate Antonii Diogenis*, «Eranos», 10 (1910), 200s.

Halm-Tisserant 1988 = M. Halm-Tisserant, *Représentations et problématique de l'homoncule dans la peinture de vases grecque: naissances merveilleuses, sommeil et mort*, «Ktema», 13 (1988), 223-244.

Halm-Tisserant 1989 = M. Halm-Tisserant, *Folklore et superstition en Grèce classique: Lamia torturée?*, «Kernos», 2 (1989), 67-82.

Hamilton 1992 = R. Hamilton, *Choes and Anthesteria. Athenian Iconography and Ritual*, Ann Arbor 1992.

Hansen 1980 = W. F. Hansen, *An Ancient Greek Ghost Story*, in *Folklore on Two Continents. Essays in Honor of L. Dégh*, Bloomington (Ind.) 1980, 71-77.

Hansen 1989 = W. F. Hansen, *Contextualizing the Story of Philinnion*, «Midwestern Folklore», 15 (1989), 101-108.

Hansen 1996 = W. (F.) Hansen (tr./comm.), *Phlegon of Tralles' Book of Marvels*, Exeter 1996.

Hansen 1998 = W. (F.) Hansen (tr./ann.), *Anthology of Ancient Greek Popular Literature*, Bloomington-Indianapolis 1998.

Hanslik 1954 = R. Hanslik, *Die Augustusvita Suetons*, «WS», 67 (1954), 99-144.

Hanson 1980 = J. S. Hanson, *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, «ANRW», II.23.2 (1980), 1395-1427.

Hardie 1977 = C. Hardie, *The Crater of Avernus as a Cult-Site*, in R. G. Austin (ed./comm.), *P. Vergili Maronis Aeneidos liber sextus*, Oxford 1977, 279-286.

Hardouin 1741³ = J. Hardouin (ed./comm.), *Caii Plinii Secundi Historiae Naturalis libri XXXVII*, I-II, Parisiis 1741³ (1685¹).

Hartel 1871 = G. Hartel (ed.), *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*, II, Vindobonae 1871.

Hase 1823 = C. B. Hase (ed./comm.), *Valerius Maximus. De dictis factisque memorabilibus et Jul. Obsequens. De prodigiis*, II.2, Parisiis 1823.

Hatch 1908 = W. H. P. Hatch, *The Use of ἀλιτήριος, ἀλιτρός, ἀραῖος, ἐναγής, ἐνθύμιος, παλαμναῖος, and προστρόπαιος: A Study in Greek Lexicography*, «HSPh», 19 (1908), 157-186.

Hausrath-Marx 1913 = A. Hausrath - A. Marx (trr./ann.), *Griechische Mär-*

chen. Märchen, Fabeln, Schwänke und Novellen aus dem klassischen Altertum, Jena 1913.

Heckel 1987 = W. Heckel, *A Grandson of Antipatros at Delos*, «ZPE», 70 (1987), 161s.

Heckel 1992 = W. Heckel, *The Marshals of Alexander's Empire*, London - New York 1992.

Heep 1927 = M. Heep, *Die* Colloquia familiaria *des Erasmus und Lucian*, Halle 1927.

Heichelheim 1937 = F. Heichelheim in «RE», XVII.2 (1937), 1527-1599, s. v. *Nymphai* [1].

Heinisch 1981 = K. J. Heinisch, *Der Wassermensch. Entwicklungsgeschichte eines Sagenmotivs*, Stuttgart 1981.

Hellegouarc'h 1972² = J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1972² (1963¹).

Helm 1927 = R. Helm in «RE», XIII.2 (1927), 1725-1777, s. v. *Lukianos*.

Heltzer 1989 = M. Heltzer, *The Persepolis Documents, the Lindos Chronicle and the Book of Judith*, «PP», 44 (1989), 81-101.

Hemsterhuys 1733 = T. Hemsterhuys, *Notae et emendationes ad Xenophontem Ephesium. Lib. I*, in Aa. Vv., *Miscellaneae observationes in auctores veteres et recentiores*, III.3, Amstelaedami 1733, 402-422.

Henderson 1991 (I. H.) = I. H. Henderson, *Quintilian and the* Progymnasmata, «A&A», 37 (1991), 82-99.

Henderson 1991² (J.) = J. Henderson, *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New York - Oxford 1991² (1975¹).

Hennig 1934 = R. Hennig, *Der Halley'sche Komet als Ursache der Sage vom Luftkampf der Geister nach der Hunnenschlacht*, «Die Himmelswelt. Zeitschrift für Astronomie und ihre Grenzgebiete», 44 (1934), 174-176.

Henrichs 1970 = A. Henrichs, *Lollianos und P.Oxy. 1368*, «ZPE», 6 (1970), 42s.

Henrichs 1972 = A. Henrichs (ed./comm.), *Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans*, Bonn 1972.

Henrichs 1991 = A. Henrichs, *Namenlosigkeit und Euphemismus: Zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama*, in H. Hofmann - A. Harder (curr.), Fragmenta dramatica. *Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1991, 161-201.

Henry 1992 (M. M.) = M. M. Henry, *The Edible Woman: Athenaeus's Concept of the Pornographic*, in A. Richlin (cur.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Oxford 1992, 250-268.

Henry 1960; 1971 (R.) = R. Henry (ed./tr./ann.), *Photius. Bibliothèque*, II; VI, Paris 1960; 1971.

Henry 1968 (R.) = R. Henry, recensione a Zintzen 1967, «RBPh», 46 (1968), 853-858.

Hercher 1858 = R. Hercher (ed.), *Erotici scriptores Graeci*, I, Lipsiae 1858.

Hercher 1876 = R. Hercher, *Zu griechischen Prosaikern*, «Hermes», 11 (1876), 355-369.

Hermann 1964 = A. Hermann in «RAC», 6 (1966) [1964], 370-409, s. v. *Ertrinken*.

Hershbell 1992 = J. P. Hershbell, *Plutarch and Epicureanism*, «ANRW», II.36.5 (1992), 3353-3383.

Herter 1950-75 = H. Herter, *Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben*, «Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde», 1 (1950), 112-143; rist. in *Kleine Schriften*, München 1975, 43-75.

Herter 1960; 1960-85 = H. Herter, *Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidnischen und christlichen Schrifttums*, «JbAC», 3 (1960), 70-111; trad. it. parziale *Il mondo delle cortigiane e delle prostitute*, in Arrigoni (cur.) 1985, 363-397.

Herzig 1940 = O. Herzig, *Lukian als Quelle für die antike Zauberei*, Diss. Tübingen, Würzburg-Aumühle 1940.

Herzog-Schmidt (curr.) 1997; 1989 = R. Herzog - P. L. Schmidt (curr.), *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, IV; V, München 1997; 1989.

Hesbert 1986 = R.-J. Hesbert, *Le bestiaire de Grégoire*, in Fontaine *et al.* (curr.) 1986, 455-466.

Hijmans *et al.* 1985 = B. L. Hijmans Jr. - R. Th. van der Paardt - V. Schmidt - C. B. J. Settels - B. Wesseling - R. E. H. Westendorp Boerma (edd./comm.), *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses. Book VIII*, Groningen 1985.

Hijmans *et al.* 1995 = B. L. Hijmans Jr. - R. Th. van der Paardt - V. Schmidt - B. Wesseling - M. Zimmerman (edd./comm.), *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses. Book IX*, Groningen 1995.

Hill 1973 = D. E. Hill, *The Thessalian Trick*, «RhM», 116 (1973), 221-238.

Hiltbrunner-Gorce-Wehr 1972 = O. Hiltbrunner - D. Gorce - H. Wehr in «RAC», 8 (1972), 1061-1123, s. v. *Gastfreundschaft*.

Hinard (cur.) 1987 = F. Hinard (cur.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du colloque de Caen (20-22 novembre 1985)*, Caen 1987.

Hock - O'Neil 1986 = R. F. Hock - E. N. O'Neil, *The Chreia in Ancient Rhetoric*, I (*The* Progymnasmata), Atlanta 1986.

Höfer 1897-1909 = O. Höfer in «ML», III (1897-1909), 2651s., s. v. *Polykritos* [2].

Hoffmann 1994 = Ph. Hoffmann in «DPhA», II (1994), 541-593 (n° 3), s. v. *Damascius*.

Hofman Peerlkamp 1818 = P. Hofman Peerlkamp (ed./tr./comm.), *Xenophontis Ephesii de Anthia et Habrocome Ephesiacorum libri V*, Harlemi 1818.

Hofmann 1995 = W. Hofmann, *Die Körpersprache der Schauspieler als Mittel des Komischen bei Plautus*, in L. Benz - E. Stärk - G. Vogt-Spira (curr.), *Plautus und die Tradition des Stegreifspiels. Festschrift für E. Lefèvre zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1995, 205-218.

Hofmann-Szantyr 1965 = J. B. Hofmann - A. Szantyr, *Lateinische Grammatik*, II, München 1965.

Hofstee 1896 = C. Hofstee (ed./comm.), *C. Suetonii Tranquilli Vitae Galbae, Othonis, Vitellii*, Groningae 1896.

Holleaux 1930-57 = M. Holleaux, *Sur un passage de Phlégon de Tralles*, «RPh», s. III, 4 (1930), 305-309; rist. in *Études d'épigraphie et d'histoire grecques*, V.2, Paris 1957, 244-248.

Holzberg 1986-95 = N. Holzberg, *Der antike Roman. Eine Einführung*, München 1986; trad. ingl. riveduta *The Ancient Novel. An Introduction*, London - New York 1995.

Holzberg 1994 = N. Holzberg, *Der griechische Briefroman. Versuch einer Gattungstypologie*, in Id. (cur.), *Der griechische Briefroman. Gattungstypologie und Textanalyse*, Tübingen 1994, 1-52.

Holzer 1988 = G. Holzer, *Namen skythischer und sarmatischer Stämme*, «AAWW», 125 (1988), 193-213.

Hopfner 1921; 1924 = Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I-II, Leipzig 1921-1924; rist. ritrascritta Amsterdam 1974; 1983-1990.

Hopfner 1926 = Th. Hopfner, *Die Kindermedien in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri*, in *Recueil d'études dédiées à la memoire de N. P. Kondakov*, Prague 1926, 65-74.

Hopfner 1935 = Th. Hopfner in «RE», XVI.2 (1935), 2218-2233, s. v. *Nekromantie*.

Hornblower 1991 = S. Hornblower (comm.), *A Commentary on Thucydides*, I (*Books I-III*), Oxford 1991.

Horsley 1983 = G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, III, Macquarie 1983.

Householder 1941 = F. W. Householder, *Literary Quotation and Allusion in Lucian*, Morningside Heights (N. Y.) 1941.

Hubaux 1939 = J. Hubaux, *Déiphobe et la Sybille. Virgile, Énéide, VI, 494 sqq.*, «AC», 8 (1939), 97-109.

Hunger 1955 = H. Hunger, *Johannes Tzetzes, Allegorien zur Odyssee, Buch 13-24*, «ByzZ», 48 (1955), 4-48.

Hurley 1993 = D. W. Hurley (comm.), *An Historical and Historiographical Commentary on Suetonius'* Life of C. Caligula, Atlanta 1993.

Ihm 1933² = M. Ihm (ed.), *C. Suetoni Tranquilli De vita Caesarum libri VIII*, Lipsiae 1933² (1907¹).

Immisch 1911 = O. Immisch, ΑΛΙΒΑΝΤΕΣ, «ARW», 14 (1911), 449-464.

Immisch 1931 = O. Immisch, Necare, «RhM», 80 (1931), 98-102.

Impallomeni 1971-96 = G. Impallomeni, *Sulla capacità degli esseri soprannaturali in diritto romano*, in *Studi in onore di E. Volterra*, III, Milano 1971, 23-68; rist. in Id., *Scritti di diritto romano e tradizione romanistica*, Padova 1996, 227-263.

Irigoin 1986 = J. Irigoin, *Accidents matériels et critique des textes*, «RHT», 16 (1986), 1-36.

Jackson 1995 = S. Jackson (ed./comm.), *Myrsilus of Methymna: Hellenistic Paradoxographer*, Amsterdam 1995.

Jacob 1980 = C. Jacob, *Paysages hantés et jardins merveilleux. La Grèce imaginaire de Pausanias*, «Ethnographie», n. s., 76 (1980), 35-67.

Jacobsen 1924 = J. P. Jacobsen, *Les Mânes*, trad. fr., I-III, Paris 1924 (I-II in ed. orig. danese, København 1914-1916).

Jacoby 1913a = F. Jacoby in «RE», VIII.2 (1913), 1478s., s. v. *Hierokles* [16].

Jacoby 1913b = F. Jacoby in «RE», VIII.2 (1913), 1515, s. v. *Hieron* [20].

Jahn 1987 = Th. Jahn, *Zum Wortfeld 'Seele-Geist' in der Sprache Homers*, München 1987.

Jan-Mayhoff 1906 = L. von Jan - K. Mayhoff (edd.), *C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII*, I, Lipsiae 1906 (= Stutgardiae 1967).

Janda 1966 = J. Janda, *D'Antisthène, auteur des Successions des philosophes*, «LF», 89 (1966), 341-364.

Jobbé-Duval 1924 = É. Jobbé-Duval, *Les morts malfaisants: «larvae, lemures» d'après le droit & les croyances populaires des Romains*, Paris 1924.

Johne 1996 = R. Johne, *Women in the Ancient Novel*, in Schmeling (cur.) 1996, 151-207.

Johnson 1975 = J. H. Johnson, *The Demotic Magical Spells of Leiden I 384*, «Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden», 56 (1975), 29-64.

Johnston 1995 = S. I. Johnston, *Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon*, in Meyer-Mirecki (curr.) 1995, 361-387.

Jones 1968 = C. P. Jones, *A New Commentary on the Letters of Pliny*, «Phoenix», 22 (1968), 111-142.

Jones 1980 = C. P. Jones, *Apuleius'* Metamorphoses *and Lollianus'* Phoinikika, «Phoenix», 34 (1980), 243-254.

Jones 1986 = C. P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Mass.) - London 1986.

Jordan 1985a = D. R. Jordan, *A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora*, «GRBS», 26 (1985), 151-197.

Jordan 1985b = D. R. Jordan, *Defixiones from a Well near the Southwest Corner of the Athenian Agora*, «Hesperia», 54 (1985), 205-255.

Jordan 1997 = D. R. Jordan, *An Address to a Ghost at Olbia*, «Mnemosyne», s. IV, 50 (1997), 212-219.

Jouan 1981 = F. Jouan, *L'évocation des morts dans la tragédie grecque*, «RHR», 198 (1981), 403-421.

Junod-Kaestli 1983 = E. Junod - J.-D. Kaestli (edd./trr./ann.), *Acta Iohannis*, I-II, Turnhout 1983.

Kádár - Berényi-Révész 1986 = Z. Kádár - M. Berényi-Révész, *Die Anthropologie des Plinius Maior*, «ANRW», II.32.4 (1986), 2201-2224.

Kämpfer 1994 = F. Kämpfer, *Wie die Alten das Gerippe gebildet. Von Lessing zu Petronius und wieder zurück bis in die Gegenwart*, «Laverna», 5 (1994), 233-252.

Kahane 1997 = A. Kahane, *The Literary Charms of* P. Oxy. *412*, «Hyperboreus», 3 (1997), 319-335.

Kalitsounakis 1953-4 = I. Kalitsounakis, *Ἡ ἐν τῇ ἀρχαίᾳ φιλολογίᾳ ψυχομαντεία τῶν ἀποθνῃσκόντων*, «AE», 1953-4 [1961], 146-156.

Kalkmann 1886 = A. Kalkmann, *Pausanias der Perieget*, Berlin 1886.

Kallis 1974 = A. Kallis in «RAC», 9 (1976) [1974], 700-715, s. v. *Geister (Dämonen)* (*Griechische Väter*).

Kaster 1995 = R. A. Kaster (ed./tr./comm.), *C. Suetonius Tranquillus. De Grammaticis et Rhetoribus*, Oxford 1995.

Katsouris 1978 = A. Katsouris, *Notes on Dreams and Dream-like Visions*, «Dodone», 7 (1978), 43-86.

Katz 1985 = B. Katz, *Varro, Sallust, and the* Pius aut de pace, «C&M», 36 (1985), 127-158.

Kayser [1853²] = C. L. Kayser (ed./ann.), *Flavii Philostrati Quae supersunt. Philostrati Junioris Imagines. Callistrati Descriptiones*, Turici [1853²].

Kayser 1870; 1871 = C. L. Kayser (ed.), *Flavii Philostrati opera*, I-II, Lipsiae 1870-1871 (= Hildesheim 1964).

Kazazis 1989 = J. N. Kazazis, «*Mors Immatura*» *in Funerary Epigrams. A Typological Study*, «Hellenica», 40 (1989), 21-33.

Kazazis 1996-7 = J. N. Kazazis, Mors immatura *as Mature Art: from the Subliterary to the Literary Ancient Greek Epigram*, «EEThess(philol)», 6 (1996-7), 9-30.

Kearns 1989 = E. Kearns, *The Heroes of Attica*, London 1989.

Keaveney 1992 = A. Keaveney, *Lucullus. A Life*, London - New York 1992.

Kerényi 1927 = K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Tübingen 1927; 2ª rist. con *addenda* Darmstadt 1973.

Kett 1966 = P. Kett, *Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Grossen*, Diss. Erlangen-Nürnberg, Erlangen 1966.

Keydell 1935 = R. Keydell in «RE», XVI.2 (1935), 1974s., s. v. *Naumachios* [1].

Kindstrand 1980 = J. F. Kindstrand, *Demetrius the Cynic*, «Philologus», 124 (1980), 83-98.

King 1993² = H. King, *Bound to Bleed: Artemis and Greek Women*, in Av. Cameron - A. Kuhrt (curr.), *Images of Women in Antiquity*, London *et al.* 1993² (1983¹), 109-127.

Klein-Guyot 1993 = R. Klein (ed./comm.) - P. Guyot (tr.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen*, I (*Die Christen im heidnischen Staat*), Darmstadt 1993.

Klingenberg 1983 = G. Klingenberg in «RAC», 12 (1983), 590-637, s. v. *Grabrecht (Grabmulta, Grabschändung)*.

Klug 1992 = W. Klug, *Erzählstruktur als Kunstform. Studien zur künstlerischen Funktion der Erzähltempora im Lateinischen und im Griechischen*, Heidelberg 1992.

Knoepfler 1996 = D. Knoepfler, *Sur une interprétation historique de Pausanias dans sa description du* Dêmosion Sêma *athénien*, in J. Bingen (cur.), *Pausanias historien (Vandoeuvres-Genève, 15-19 août 1994)*, Genève 1996, 277-311 + *Discussion*, 312-319.

Knoles 1981 = Th. G. Knoles, *Literary Technique and Theme in Philostratus' «Life of Apollonius of Tyana»*, Diss. Rutgers Univ. - New Brunswick (N. J.) 1981.

Kock 1888 = Th. Kock (ed.), *Comicorum Atticorum fragmenta*, III.2, Lipsiae 1888.

Koenen 1968 = L. Koenen, *Die Prophezeiungen des «Töpfers»*, «ZPE», 2 (1968), 178-209.

Koenen 1985 = L. Koenen, *The Dream of Nektanebos*, «BASP», 22 (1985), 171-194.

König-Winkler 1975 = R. König - G. Winkler (edd./trr./ann.), *C. Plinius Secundus d. Ä. Naturkunde. Buch VII*, München 1975.

Körte 1905 = A. Körte in «RE», V.2 (1905), 2084-2096, s. v. *Εἴδωλον*.

Kötting 1982 = B. Kötting in «RAC», 12 (1983) [1982], 366-397, s. v. *Grab*.

Kofler 1949 = D. Kofler, *Aberglaube und Zauberei in Lukians Schriften*, Diss. Innsbruck 1949.

Kontorini 1989 = V. Kontorini (ed./comm.), *Ἀνέκδοτες Ἐπιγραφὲς Ῥόδου*, II, Athina 1989.

Kortekaas 1991 = G. A. A. Kortekaas, *The* Historia Apollonii regis Tyri *and Ancient Astrology. A possible link between Apollonius and* κατοχή, «ZPE», 85 (1991), 71-85

Koskenniemi 1991 = E. Koskenniemi, *Der philostrateische Apollonios*, Helsinki 1991.

Kourusis 1981-2 = S. I. Kourousis, *Ψυχῆς θάνατος*, «EHBS», 45 (1981-2), 398.

Kragelund 1991 = P. Kragelund, *Epicurus, Pseudo-Quintilian and the Rhetor at Trajan's Forum*, «C&M», 42 (1991), 259-275.

Krentz 1989 = P. Krentz, *Athena Itonia and the Battle of Koroneia*, in Boiotika. *Vorträge vom 5. Internationalen Böotien-Kolloquium zu Ehren von Prof. Dr. S. Lauffer*, München 1989, 313-317.

Kroll 1899; 1901a = G. [= W.] Kroll (ed.), *Procli Diadochi In Platonis Rem publicam commentarii*, I-II, Lipsiae 1899-1901 (= Amsterdam 1965).

Kroll 1901b = W. Kroll in «RE», IV.2 (1901), 2039-2042, s. v. *Damaskios* [2].

Krug 1992 = A. Krug, *Archive in Heiligtümern*, in Id. (cur.), *From Epidaurus to Salerno. Symposium... Ravello, April, 1990*, Rixensart 1992, 187-200.

Kurfess 1926 = A. Kurfess, *Zu Plautus, Mostellaria*, «PhW», 46 (1926), 1290-1292.

Kurtz-Boardman 1971; 1971-85 = D. C. Kurtz - J. Boardman, *Greek Burial Customs*, London 1971; trad. it. parziale D. C. K., *La donna nei riti funebri*, in Arrigoni (cur.) 1985, 223-240.

Kytzler 1996 = B. Kytzler, *Xenophon of Ephesus*, in Schmeling (cur.) 1996, 336-360.

Labhardt 1960 = A. Labhardt, Curiositas. *Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*, «MH», 17 (1960), 206-224.

Lacroix 1988 = L. Lacroix, *Quelques examples de disparitions miraculeuses dans les traditions de la Grèce ancienne*, in *Mélanges P. Lévêque*, I, Paris 1988, 183-198.

Laird 1993 = A. Laird, *Fiction, Bewitchment and Story Worlds: The Implications of Claims to Truth in Apuleius*, in Gill-Wiseman (curr.) 1993, 147-174.

Lancetti 1828 = V. Lancetti (tr./ann.), *Le opere dei due Filostrati*, I, Milano 1828.

Lanfranchi 1938 = F. Lanfranchi, *Il diritto nei retori romani. Contributo alla storia dello sviluppo del diritto romano*, Milano 1938.

Larsen 1968 = J. A. O. Larsen, *Greek Federal States. Their Institutions and History*, Oxford 1968.

Lasch 1902 = R. Lasch, *Die Ursache und Bedeutung der Erdbeben im Volksglauben und Volksbrauch*, «ARW», 5 (1902), 236-257; 369-383.

Lassen 1992 = E. M. Lassen, *The Ultimate Crime.* Parricidium *and the Concept of Family in the Late Roman Republic and Early Empire*, «C&M», 43 (1992), 147-161.

Lattimore 1942 = R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana (Ill.) 1942.

Laudizi 1991 = G. Laudizi, *Scipione e Appio Claudio in Silio Italico*, «BStudLat», 21 (1991), 3-16.

Launey 1950 = M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, I-II, Paris 1950; rist. con *addenda* e aggiornamento bibliografico a cura di Y. Garlan - Ph. Gautier - C. Orrieux, Paris 1987.

Lavater 1659[6] = L. Lavater, *De spectris, lemuribus et magnis atque insolitis fragoribus, variisque praesagitionibus, quae plerunque obitum hominum, magnas clades, mutationesque Imperiorum praecedunt*, Lugduni Batavorum 1659[6] (Tiguri 1570[1]).

Lavecchia 1995 = S. Lavecchia, *Note su alcuni testimoni cristiani del* Fedone, «SCO», 45 (1995), 127-141.

Lawson 1926 = J. C. Lawson, Περὶ ἀλιβάντων, «CR», 40 (1926), 52-58; 116-121.

Leach 1969 = E. W. Leach, De exemplo meo ipse aedificato: *An Organizing Idea in the* Mostellaria, «Hermes», 97 (1969), 318-332.

Le Blant 1895 = E. Le Blant, *Sur deux déclamations attribuées à Quintilien*, «MAI», 34.2 (1895), 353-369.

Le Glay 1976 = M. Le Glay, *Magie et sorcellerie à Rome au dernier siècle de la République*, in Aa. Vv. 1976, I, 525-550.

Le Goff 1981-2 = J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981; trad. it. *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982.

Lehmann 1974 = G. A. Lehmann, *Polybios und die ältere und zeitgenössische griechische Geschichtsschreibung: einige Bemerkungen*, in E. Gabba (cur.), *Polybe (Vandoeuvres-Genève, 27 août - 1er septembre 1973)*, Genève 1974, 145-200 + *Discussion*, 201-205.

Lehnert 1938 = G. Lehnert, *Zauber und Astrologie in den erhaltenen römischen Deklamationen*, in *Volkskundliche Ernte H. Hepding dargebracht*, Gießen 1938, 131-139.

Leitzmann 1911 = A. Leitzmann, *Die Quellen von Schillers und Goethes Balladen*, Bonn 1911.

Le Loyer 1608[3] = P. Le Loyer, *Discours des Spectres, ou Visions et Apparitions d'Esprits...*, Paris 1608[3] (*Quatre Livres des Spectres, ou Apparitions et Visions d'Esprits...*, Angers 1586[1]).

Lembert 1905 = R. Lembert, *Der Wunderglaube bei Römern und Griechen*, I (*Das Wunder bei den römischen Historikern*), Progr. Augsburg 1905.

Lenaz 1975 = L. Lenaz (ed./tr./comm.), *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus*, Padova 1975.

Leone 1988 = L. Leone (tr./ann.), *Gregorio di Nissa. Vita di Gregorio Taumaturgo*, Roma 1988.

Lesky 1971[3] (A.) = A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern-München 1971[3] (1957-1958[1]).

Lesky 1954 (E.) = E. Lesky in «RAC», 2 (1954), 433-446, s. v. *Blindheit*.

Lesky-Waszink 1961 = E. Lesky - J. H. Waszink in «RAC», 5 (1962) [1961], 819-831, s. v. *Epilepsie*.

Leumann 1977 = M. Leumann, *Lateinische Grammatik*, I, München 1977.

Lévy 1971 = A. Lévy, *Études sur le conte et le roman chinois*, Paris 1971.

Lindsay 1993 = H. Lindsay (ed./comm.), *Suetonius. Caligula*, Bristol 1993.

Lippold 1975 = A. Lippold, *Maximinus Thrax und die Christen*, «Historia», 24 (1975), 479-492.

Lippolis 1988-9 = E. Lippolis, *Il santuario di* Athana *a Lindo*, «ASAA», 66-67 (1988-9), 97-157.

Lobeck 1829 = C. A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Regimontii Prussorum 1829.

Lo Cascio 1974 = F. Lo Cascio, *La forma letteraria della Vita di Apollonio Tianeo*, Palermo 1974.

Locella 1796 = A. E. Locella (ed./tr./comm.), *Xenophontis Ephesii de Anthia et Habrocome Ephesiacorum libri V*, Vindobonae 1796.

Lo Cicero 1992 = C. Lo Cicero, *La persecuzione come punizione divina in Cipriano: motivi biblici e classici*, «RPL», 15 (1992), 91-97.

Löfstedt 1959-80 = E. Löfstedt, *Late Latin*, Oslo 1959; trad. it. *Il latino tardo*, Brescia 1980.

Loenertz 1959-60 = R.-J. Loenertz, Προσαγγέλλειν ἑαυτόν, «Byzantion», 29-30 (1959-60), 1-6.

Longo 1969 = V. Longo (ed./comm.), *Aretalogie nel mondo greco*, I (*Epigrafi e papiri*), Genova 1969.

Longo 1993 = V. Longo (ed./tr./ann.), *Dialoghi di Luciano*, III, Torino 1993.

López Martínez 1998 = M. P. López Martínez (ed./tr./comm.), *Fragmentos papiráceos de novela griega*, Alicante 1998.

Loraux 1981 = N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris *et al.* / Paris 1981.

Lorenz 1883² (A. O. F.) = A. O. F. Lorenz (ed./comm.), *Ausgewählte Komödien des T. Maccius Plautus*, II (*Mostellaria*), Berlin 1883² (1866¹).

Lorenz 1986 (B.) = B. Lorenz, *Zwölf und Dreihundert. Symbolzahlen als Ausdruck bedeutungsvoller Grösse und abgegrenzter Bereiche*, «Sprachkunst», 17 (1986), 224-244.

Lovecraft 1927-89 = H. P. Lovecraft, *Supernatural Horror in Literature* (1927); trad. it. integrale *L'orrore soprannaturale nella letteratura*, Roma 1989.

Luck 1985-97 = G. Luck (ed./tr./comm.), *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore-London 1985; trad. it. ampliata *Arcana Mundi*, I (*Magia, miracoli, demonologia*), Milano 1997.

Lukman 1949 = N. Lukman, *The Catalaunian Battle (A. D. 451) in Medieval Epics*, «C&M», 10 (1949), 60-130.

Lunais 1979 = S. Lunais, *Recherches sur la lune*, I (*Les auteurs latins de la fin des Guerres Puniques à la fin du règne des Antonins*), Leiden 1979.

Lund 1988 = A. A. Lund (ed./tr./comm.), *P. Cornelius Tacitus. Germania*, Heidelberg 1988.

Luterbacher 1904² = F. Luterbacher, *Der Prodigienglaube und Prodigienstil der Römer*, Progr. Burgdorf 1904² (1880¹).

Lyne 1998 = R. O. A. M. Lyne, *Love and Death: Laodamia and Protesilaus in Catullus, Propertius, and Others*, «CQ», n. s., 48 (1998), 200-212.

Maass 1922 = E. Maass, *Die Lebenden und die Toten*, «NJA», 49 (1922), 205-218.

Maass 1928 = E. Maass, *Thalamos und Gamos*, «RhM», 77 (1928), 1-20.

MacAlister 1996 = S. MacAlister, *Dreams and Suicides. The Greek novel from Antiquity to the Byzantine Empire*, London - New York 1996.

MacBain 1982 = B. MacBain, *Prodigy and Expiation: a Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles 1982.

Macleod 1974 = M. D. Macleod (ed.), *Luciani opera*, II, Oxonii 1974.

Maeder 1991 = D. Maeder, *Au Seuil des Romans Grecs: Effets de réel et effets de création*, «GCN», 4 (1991), 1-33.

Maenchen-Helfen 1973 = O. J. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns. Studies in their history and culture*, Berkeley 1973.

Maier 1973 = J. Maier in «RAC», 9 (1976) [1973], 626-640, s. v. *Geister (Dämonen)* (*Frühes u. hellenistisches Judentum*).

Mainoldi 1995 = C. Mainoldi, *Mostri al femminile*, in Raffaelli (cur.) 1995, 69-92.

Maltese 1990 = E. V. Maltese, *Il diavolo a Bisanzio: demonologia dotta e tradizioni popolari*, in Corsini-Costa (curr.) 1990, 317-333.

Maltese 1995 = E. V. Maltese, «*Natura daemonium... habet corpus et versatur circa corpora*»: *una lezione di demonologia dal Medioevo greco*, in Pricoco (cur.) 1995, 265-284.

Mandilaras 1973 = B. G. Mandilaras, *The Verb in the Greek Non-literary Papyri*, Athens 1973.

Manganaro 1958 = G. Manganaro, *Novella e romanzo (a proposito di una recente pubblicazione)*, «RFIC», 86 (1958), 376-392.

Mansfeld 1985 = J. Mansfeld, recensione a Gottschalk 1980, «Mnemosyne», s. IV, 38 (1985), 202-208.

Mantero 1966 = T. Mantero, *Ricerche sull'*Ḥeroikos *di Filostrato*, Genova 1966.

Manzo 1988 = A. Manzo, *L'*adynaton *poetico-retorico e le sue implicazioni dottrinali*, Genova 1988.

Maresch 1987 = K. Maresch (ed./comm.), *250. Rhetorische Übungen*, in *Kölner Papyri*, VI, Opladen 1987, 116-126.

Mari 1997 = M. Mari, *Tributo a Ilio e prostituzione sacra: storia e riflessi sociali di due riti femminili locresi*, «RCCM», 39 (1997), 131-177.

Marin 1989 = M. Marin, *Le* Sententiae LXXXVII episcoporum. *In margine al problema del rapporto fra Sacra Scrittura e Concili*, «InvLuc», 11 (1989), 329-359.

Marinangeli 1979 = N. Marinangeli (tr./ann.), *S. Cipriano di Cartagine. Le lettere*, Torino 1979.

Marković 1954 = M. Marković, *O izvorima Quaestiones physicae Teofilakta Simokate*, «ZAnt», 4 (1954), 120-135 (sunto in inglese a p. 135: *On the Sources of Theophylactus Simocatta's Quaestiones Physicae*).

Markschies 1994 = C. Markschies, *Nochmals: Wo lag Pepuza? Wo lag*

Tymion? Nebst einigen Bemerkungen zur Frühgeschichte des Montanismus, «JbAC», 37 (1994), 7-28.

Markwald 1986 = G. Markwald (ed./comm.), *Die Homerischen Epigramme*, Königstein a. Ts. 1986.

Marshall 1989 (A. J.) = A. J. Marshall, *Ladies at Law: the Role of Women in the Roman Civil Courts*, in Deroux (cur.) 1989, 35-54.

Marshall 1990 (A. J.) = A. J. Marshall, *Roman Ladies on Trial: The Case of Maesia of Sentinum*, «Phoenix», 44 (1990), 46-59.

Marshall 1990[2] (P. K.) = P. K. Marshall (ed.), *Auli Gellii Noctes Atticae*, I, Oxonii 1990[2] (1968[1]).

Martelli 1978 = F. Martelli, *In margine a un frammento di Antistene:* FGrHist, *257, F36*, «RSA», 8 (1978), 123-131.

Martelli 1982 = F. Martelli, *Ancora in margine ad un frammento di Antistene*, «RSA», 12 (1982), 251-260.

Martin 1983 = Th. R. Martin, *Quintus Curtius' Presentation of Philip Arrhidaeus and Josephus' Accounts of the Accession of Claudius*, «AJAH», 8 (1983), 161-190.

Martindale 1980 = C. A. Martindale, *Lucan's Nekuia*, in Deroux (cur.) 1980, 367-377.

Martínez Gázquez 1988 = J. Martínez Gázquez, *Valoración de los presagios de muerte en las vidas de los doce césares*, «Myrtia», 3 (1988), 19-29.

Mason 1971 = H. J. Mason, *Lucius at Corinth*, «Phoenix», 25 (1971), 160-165.

Massaro 1977 = M. Massaro, Aniles fabellae, «SIFC», s. II, 49 (1977), 104-135.

Massaro 1992 = M. Massaro, *Epigrafia metrica latina di età repubblicana*, Bari 1992.

Mastrocinque 1977-8 = A. Mastrocinque, *Roma e Antioco III. Guerra di propaganda e propaganda per la guerra*, «AIV», 136 (1977-8), 1-17.

Mastrocinque 1982 = A. Mastrocinque, *P. Cornelio Scipione Africano e la campagna di Siria*, in Sordi (cur.) 1982, 101-122.

Mastrocinque 1983 = A. Mastrocinque, *Manipolazione della storia in età ellenistica: i Seleucidi e Roma*, Roma 1983.

Mastromarco 1983 = G. Mastromarco (ed./tr./ann.), *Aristofane. Commedie*, I, Torino 1983.

Masullo 1991-2 = R. Masullo, *Retorica e realtà nella* Vita Isidori *di Damascio*, «RAAN», n. s., 63 (1991-2), 215-230.

Mattiacci 1996 = S. Mattiacci (ed./tr./comm.), *Apuleio. Le novelle dell'adulterio (Metamorfosi IX)*, Firenze 1996.

Maury 1857 = A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, I, Paris 1857.

Mayer-Maly 1961 = Th. Mayer-Maly, recensione a Nardi 1960, «Iura», 12 (1961), 329-331.

Mayor-Souter 1917 = J. E. B. Mayor (comm.) - A. Souter (tr.), *Q. Septimi Florentis Tertulliani Apologeticus*, Cambridge 1917.

Mazzarino 1966 = S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, II.1, Bari 1966.

Mc Cown 1922 = Ch. Ch. Mc Cown (ed.), *The Testament of Solomon*, Leipzig 1922.

McCready 1989 = W. D. McCready, *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Toronto 1989.

McGing 1986 = B. C. McGing, *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator*, Leiden 1986.

McNamee 1981 = K. McNamee, *Abbreviations in Greek Literary Papyri and Ostraca*, Chico (Cal.) 1981.

Mehl 1990 = A. Mehl, *Zu den diplomatischen Beziehungen zwischen Antiochos III. und Rom, 200-193 v. Chr.*, in *Das Antike Rom und der Osten. Festschrift für K. Parlasca zum 65. Geburtstag*, Erlangen 1990, 143-155.

Meiggs-Lewis 1988² = R. Meiggs - D. M. Lewis (edd./comm.), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1988² (1969¹).

Meisen 1935 = K. Meisen, *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger*, Münster 1935.

Mencacci 1995 = F. Mencacci, *La balia cattiva: alcune osservazioni sul ruolo della nutrice nel mondo antico*, in Raffaelli (cur.) 1995, 227-237.

Menge-Schönberger 1959⁵ = H. Menge - O. Schönberger, *Lateinische Synonymik*, Heidelberg 1959⁵.

Mengis 1930-1 = G. Mengis in «Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens», III (1930-1), 546-549, s. v. *Geisterschlacht, -kampf*.

Merkelbach 1977² = R. Merkelbach (collab. J. Trumpf), *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, München 1977² (1954¹ [solo Merkelbach]).

Merkelbach 1981 = R. Merkelbach, *Das Epigramm auf Veleda*, «ZPE», 43 (1981), 241.

Merkelbach 1994 = R. Merkelbach, *Novel and Aretalogy*, in J. Tatum (cur.), *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore-London 1994, 283-295.

Merrill 1903 = E. T. Merrill (ed./comm.), *Selected Letters of the Younger Pliny*, London 1903.

Mersch = A. Mersch, *Archäologischer Kommentar zu den «Gräbern der Athener und Plataier» in der Marathonia*, «Klio», 77 (1995), 55-64.

Mesk 1925 = J. Mesk, *Über Phlegons Mirabilia I-III*, «Philologus», 80 (1925), 298-311.

Mesk 1932 = J. Mesk, *Die Beispiele in Polemons Physiognomonik*, «WS», 50 (1932), 51-67.

Mette 1956 = H. J. Mette, Curiositas, in *Festschrift B. Snell zum 60. Geburtstag...*, München 1956, 227-235.

Meuli 1975 = K. Meuli, *Drei Grundzüge des Totenglaubens*, in *Gesammelte Schriften*, I, Basel-Stuttgart 1975, 303-331.

Meursius 1620-1746 = I. Meursius [= J. van Meurs] (ed./ann.), *Phlegontis Tralliani, Quae exstant, Opuscula*, Lugduni Batavorum 1620; rist. in *Ioannis Meursii opera omnia*, VII, Florentiae 1746.

Meyer 1998 = B. Meyer, *Magie et bains publics*, in *XXII Congresso internazionale di papirologia (Firenze, 23-29 agosto 1998). Abstracts*, Firenze 1998, 62.

Meyer-Mirecki 1995 = M. Meyer - P. Mirecki (curr.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden *et al.* 1995.

Miltner 1952 = F. Miltner in «RE», XXI.2 (1952), 2213-2250, s. v. *Pompeius* [33].

Mohrmann-Bartelink-Citati/Lilla 1974 = C. Mohrmann (intr.) - G. J. M. Bartelink (ed./comm.) - P. Citati / S. Lilla (trr.), *Vita di Antonio*, Milano 1974.

Moke 1975 = D. F. Moke, *Eroticism in the Greek Magical Papyri. Selected Studies*, Diss. Univ. of Minnesota 1975.

Moles 1979 = J. L. Moles (comm.), *A Commentary on Plutarch's* Brutus, Thesis Oxford 1979.

Moles 1985 = J. L. Moles, *Plutarch, Brutus and the Ghost of Caesar*, «PCA», 82 (1985), 19s.

Momigliano 1972/3-80 = A. Momigliano, *Polibio, Posidonio e l'imperialismo romano*, «AAT», 107 (1972-3), 693-707; rist. in *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1980, 89-101.

Momigliano 1975 = A. Momigliano, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge *et al.* 1975.

Monaci Castagno 1993 = A. Monaci Castagno, *Il diavolo e i suoi antenati: a proposito di alcuni studi sulla demonologia giudaica e cristiana antica*, «RSLR», 29 (1993), 383-413.

Monaci Castagno 1996 = A. Monaci Castagno (ed./tr./comm.), *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, Firenze 1996.

Mooney 1930 = G. W. Mooney (ed./tr./comm.), *C. Suetoni Tranquilli De vita Caesarum libri VII-VIII*, London *et. al.* / Dublin 1930 (= New York 1979).

Moraldi 1971 = L. Moraldi (tr./ann.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, II, Torino 1971.

Moravcsik 1926/32-67 = G. Moravcsik, *Attilas Tod in Geschichte und Sage*, «Körösi Csoma-Archivum», 2 (1926-32), 83-116; rist. in *Studia Byzantina*, Amstelodami 1967, 59-83.

Moravcsik 1956 = G. Moravcsik, *Zu den Allegorien des Johannes Tzetzes*, «ByzZ», 49 (1956), 33.

Morel 1934 = W. Morel, *Zum Text des Phlegon von Tralles*, «PhW», 54 (1934), 171-176.

Moretti 1993 = G. Moretti, *Racconti antichi di streghe e di fantasmi: alle soglie di un sottogenere*, «Aufidus», 21 (1993), 39-47.

Morgan 1985 = J. R. Morgan, *Lucian's* True Histories *and the* Wonders beyond Thule *of Antonius Diogenes*, «CQ», n. s., 35 (1985), 475-490.

Morgan 1998 = J. R. Morgan, *On the Fringes of the Canon: Work on the Fragments of Ancient Greek Fiction 1936-1994*, «ANRW», II.34.4 (1998), 3293-3390.

Moricca 1924 = U. Moricca (ed./ann.), *Gregorii Magni Dialogi – Libri IV*, Roma 1924 (= 1990).

Morris 1987 = I. Morris, *Burial and Ancient Society. The rise of the Greek city-state*, Cambridge *et al.* 1987.

Morris 1992 = I. Morris, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge *et al.* 1992.

Moure Casas 1990 = A. Moure Casas (tr./ann.), *Julio Obsecuente. Libro de los Prodigios*, Madrid 1990.

Moussy 1977 = C. Moussy, *Esquisse de l'histoire de* monstrum, «REL», 55 (1977), 345-369.

Müller 1974 (C. D. G.) = C. D. G. Müller, *Von Teufel, Mittagsdämon und Amuletten*, «JbAC», 17 (1974), 91-102.

Müller 1987 (H.) = H. Müller, *Ein Heilungsbericht aus dem Asklepieion von Pergamon*, «Chiron», 17 (1987), 193-233.

Müller 1932 (L.) = L. Müller (comm.), *In Luciani Philopseuden commentarius*, Leopoli 1932.

Münzer 1897 = F. Münzer, *Beiträge zur Quellenkritik der Naturgeschichte des Plinius*, Berlin 1897 (= Hildesheim *et al.* 1988).

Münzer 1910 = F. Münzer in «RE», VII.1 (1910), 420, s. v. *Gabienus*.

Mugler 1959 = Ch. Mugler, *Sur l'origine et le sens de l'expression* καθαιρεῖν τὴν σελήνην, «REA», 61 (1959), 48-56.

Muhlberger 1990 = S. Muhlberger, *The Fifth-Century Chroniclers. Prosper, Hydatius, and the Gallic Chronicler of 452*, Leeds 1990.

Mumprecht 1983 = V. Mumprecht (ed./tr./ann.), *Philostratos. Das Leben des Apollonios von Tyana*, München-Zürich 1983.

Murgatroyd 1992 = P. Murgatroyd, *Setting in Six Versions of the Hylas Myth*, in Deroux (cur.) 1992, 84-93.

Murison 1991 = Ch. L. Murison (ed./comm.), *Suetonius. Galba, Otho, Vitellius*, Bristol 1991.

Murr 1948 = M. Murr, Pietas *in der römischen Literatur bis zur augusteischen Zeit*, Diss. Innsbruck 1948.

Musti-Beschi 1982 = D. Musti (ed./tr./comm.) - L. Beschi (comm.), *Pausania. Guida della Grecia*, I, Milano 1982.

Mynors 1963 = R. A. B. Mynors (ed.), *C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri decem*, Oxonii 1963.

Nagy 1982 (G.) = G. Nagy, *Theognis of Megara: The Poet as Seer, Pilot, and Revenant*, «Arethusa», 15 (1982), 109-128.

Nagy 1985 (G.) = G. Nagy, *Theognis and Megara: A Poet's Vision of His City*, in T. J. Figueira - G. Nagy (curr.), *Theognis of Megara: Poetry and the* Polis, Baltimore-London 1985, 22-81.

Nagy 1990 (J. F.) = J. F. Nagy, *Hierarchy, Heroes, and Heads: Indo-European Structures in Greek Myth*, in L. Edmunds (cur.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore-London 1990, 200-238.

Nardi 1989 (C.) = C. Nardi, *Il racconto del giovane capo dei briganti del* Quis dives salvetur *di Clemente Alessandrino negli* Atti di Giovanni *dello Pseudo-Procoro*, «Prometheus», 15 (1989), 80-90.

Nardi 1960 (E.) = E. Nardi, *Case «infestate da spiriti» e diritto romano e moderno*, Milano 1960.

Nardi 1980 (E.) = E. Nardi, *L'otre dei parricidi e le bestie incluse*, Milano 1980.

Nautin 1977 = P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.

Negri 1984 = A. M. Negri, *Gli psiconimi in Virgilio*, Roma 1984.

Negri 1990 = A. M. Negri Rosio in «EV», V* (1990), 378-384, s. v. *umbra*.

Néradau 1987 = J.-P. Néradau, *La loi, la coutume et le chagrin. Réflexions sur la mort des enfants*, in Hinard (cur.) 1987, 195-208.

Nesselrath 1990 = H.-G. Nesselrath, *Die attische Mittlere Komödie*, Berlin - New York 1990.

Newhauser 1987 = R. Newhauser, *The Sin of Curiosity and the Cistercians*, in J. R. Sommerfeldt (cur.), *Erudition at God's Service*, Kalamazoo (Mich.) 1987, 71-95.

Nicolai 1987 = R. Nicolai, *Le biblioteche dei ginnasi*, «Nuovi annali della Scuola speciale per archivisti e bibliotecari», 1 (1987), 17-48.

Nicolai 1992 = R. Nicolai, *La storiografia nell'educazione antica*, Pisa 1992.

Nilsson 1967³ = M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1967³ (1948¹).

Ninck 1921 = M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*, Leipzig 1921 (= 1960).

Nock 1950-86² = A. D. Nock, *Tertullian and the* ahori, «VChr», 4 (1950), 129-141; rist. parziale in *Essays on Religion and the Ancient World*, II, Oxford 1986² (1972¹), 712-719.

Norden 1957⁴ (E.) = E. Norden (ed./tr./comm.), *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI*, Leipzig 1957⁴ (1903¹).

Norden 1912 (F.) = F. Norden, *Apulejus von Madaura und das römische Privatrecht*, Leipzig-Berlin 1912 (= Aalen 1974).

Nosarti 1992 = L. Nosarti (ed./tr./comm.), *L'Alcesti di Barcellona*, Bologna 1992.

Nováková 1964 = J. Nováková, Umbra. *Ein Beitrag zur dichterischen Semantik*, Berlin 1964.

Novara 1987 = A. Novara, *Les* imagines *de l'Élysée virgilien*, in Hinard (cur.) 1987, 321-349.

Nowak 1960 = H. Nowak, *Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffes* Daimon. *Eine Untersuchung epigraphischer Zeugnisse vom 5. Jh. v. Chr. bis zum 5. Jh. n. Chr.*, Diss. Bonn 1960.

O'Callaghan 1993 = J. O'Callaghan (ed./comm.), *26. Prosa novelesca*, in *Papiros literarios griegos del fondo Palau-Ribes*, Barcelona 1993, 143-147.

Offermann 1993 = H. Offermann, *Offenheit oder Maskierung: Plinius*, «Anregung», 39 (1993), 83-92.

Oikonomidis 1975 = D. V. Oikonomidis, *Ἡ Γελλὼ εἰς τὴν ἑλληνικὴν καὶ ῥουμανικὴν λαογραφίαν*, «Laographia», 30 (1975), 246-278.

Oldfather 1926 = W. A. Oldfather in «RE», XIII.1 (1926), 1135-1288, s. v. *Lokris* [1].

Olearius 1709 = G. Olearius (ed./tr./comm.), *Philostratorum Quae supersunt omnia*, Lipsiae 1709.

O'Meara 1989 = D. J. O'Meara (ed.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, II, Leipzig 1989.

Oniga 1990 = R. Oniga, *Il confine conteso. Lettura antropologica di un capitolo sallustiano (*Bellum Iugurthinum *79)*, Bari 1990.

Opelt 1969 = I. Opelt, *Das Nationalitätenproblem bei Eunapios von Sardes*, «WS», 82 (1969), 28-36.

Oppenheim 1908 = E. Oppenheim, ἈΡΑΙ *(Zu Tibull I 5)*, «WS», 30 (1908), 146-164.

Ortmann 1988 = U. Ortmann, *Cicero, Brutus und Octavian – Republikaner und Caesarianer. Ihr gegenseitiges Verhältnis im Krisenjahr 44/43 v. Chr.*, Bonn 1988.

O'Sullivan 1980 = J. N. O'Sullivan, *Notes on Xenophon of Ephesus Book V*, «JHS», 100 (1980), 201-204.

O'Sullivan 1995 = J. N. O'Sullivan, *Xenophon of Ephesus. His Compositional Technique and The Birth of the Novel*, Berlin - New York 1995.

Otto 1890 (A.) = A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890; 2ª rist. Hildesheim *et al.* 1988.

Otto 1958² (W. F.) = W. F. Otto, *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens*, Darmstadt 1958² (3ª rist. 1983; Berlin 1925¹).

Padilla 1991 = C. Padilla, *Los milagros de la* Vida de Apolonio de Tiana, Córdoba 1991.

Panayotakis 1998 = S. Panayotakis, *On Wine and Nightmares: Apul.* Met. *1,18*, «GCN», 9 (1998), 115-129.

Paoli 1933 = U. E. Paoli (ed./comm.), *Plinio. Lettere scelte*, Firenze 1933.

Paoli 1953 = U. E. Paoli, *Droit attique et droit romain dans les rhéteurs latins*, «Revue historique de droit français et étranger», 31 (1953), 175-199.

Papachatzis 1974; 1976; 1979; 1980; 1981 = N. D. Papachatzis (ed./tr./comm.), *Παυσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις*, I-V, Athina 1974; 1976; 1979; 1980; 1981.

Papanikolaou 1973 = A. D. Papanikolaou (ed.), *Xenophontis Ephesii Ephesiacorum libri V de amoribus Anthiae et Abrocomae*, Leipzig 1973.

Papanikolaou 1993 = A. D. Papanikolaou, *Pythagoras nach den Zeugnissen des Lukianos*, in Philantropia kai eusebeia. *Festschrift für A. Dihle zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1993, 341-354.

Paquet 1988² = L. Paquet (tr./ann.), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa 1988² (1975¹).

Parássoglou 1976 = G. M. Parássoglou (ed./tr./comm.), *30. Circular from a Prefect:* Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas, in Collectanea Papyrologica. *Texts Published in Honor of H. C. Youtie*, I, Bonn 1976, 261-274.

Paratore 1976 = E. Paratore (ed./tr./ann.), *Plauto. Tutte le commedie*, V, Roma 1976.

Parke-Wormell 1956 = H. W. Parke - D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, I-II, Oxford 1956.

Parker 1983 = R. Parker, Miasma. *Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

Parkes 1995 = M. Parkes, *Leggere, scrivere, interpretare il testo: pratiche monastiche nell'alto medioevo*, in Cavallo-Chartier (curr.) 1995, 71-90.

Paschoud 1971 = F. Paschoud (ed./tr./comm.), *Zosime. Histoire nouvelle*, I, Paris 1971.

Paschoud 1995 = F. Paschoud, Mendacii splendor: *Formes d'entrée en matière et protestations de véridicité dans la littérature de fiction*, «Latomus», 54 (1995), 262-278.

Pasquali 1929 = G. Pasquali, *Leggendo*, «SIFC», s. II, 7 (1929), 305-323.

Pattoni 1988 = M. P. Pattoni, *L'*exemplum *mitico consolatorio: variazioni di un* topos *nella tragedia greca*, «SCO», 38 (1988), 229-262.

Pax 1961 = E. Pax in «RAC», 5 (1962) [1961], 832-909, s. v. *Epiphanie*.

Pearson 1960 = L. Pearson, *The Lost Histories of Alexander the Great*, New York 1960.

Pease 1920-63; 1923-63 = A. S. Pease (ed./comm.), *M. Tulli Ciceronis de divinatione libri duo*, «Illinois Studies in Language and Literature», 6 (1920), 161-500 (l. I); 8 (1923), 153-474 (l. II); rist. in volume Darmstadt 1963 (di cui si segue la paginazione).

Pease 1935 = A. S. Pease (ed./comm.), *Publi Vergili Maronis Aeneidos liber quartus*, Cambridge (Mass.) 1935 (= Darmstadt 1967).

Pease 1942 = A. S. Pease, *Some Aspects of Invisibility*, «HSPh», 53 (1942), 1-36.

Pecere 1975 = O. Pecere, *Petronio. La novella della matrona di Efeso*, Padova 1975.

Pecere-Stramaglia (curr.) 1996 = O. Pecere - A. Stramaglia (curr.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino. Atti del convegno internazionale (Cassino, 14-17 settembre 1994)*, Cassino 1996.

Peifer 1989 = E. Peifer, *Eidola und andere mit dem Sterben verbundene Flügelwesen in der attischen Vasenmalerei in spätarchaischer und klassischer Zeit*, Frankfurt a. M. 1989.

Pekáry 1994 = Th. Pekáry, Mors perpetua est. *Zum Jenseitsglauben in Rom*, «Laverna», 5 (1994), 87-103.

Pelaez del Rosal 1983 = J. Pelaez del Rosal, *La reanimación de un cadáver. Un problema de fuentes y géneros*, «Alfinge», 1 (1983), 151-173.

Pelling 1979-95 = C. B. R. Pelling, *Plutarch's Method of Work in the Roman* Lives, «JHS», 99 (1979), 74-96; rist. in B. Scardigli (cur.), *Essays on Plutarch's* Lives, Oxford 1995, 265-312 + *Postscript (1994)*, 312-318.

Pelling 1980 = C. B. R. Pelling, *Plutarch's Adaptation of His Source-Material*, «JHS», 100 (1980), 127-140.

Pelling 1989 = C. B. R. Pelling, *Plutarch: Roman Heroes and Greek Culture*,

in M. Griffin - J. Barnes (curr.), Philosophia togata. *Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989, 199-232.

Pellizer [1982] = E. Pellizer, *Favole d'identità, favole di paura. Storie di caccia e altri racconti della Grecia antica*, Roma [1982].

Pellizer 1991 = E. Pellizer, *Narciso e le figure della dualità*, in Bettini (cur.) 1991, 13-29.

Pellizer 1993 = E. Pellizer, *Periandro di Corinto e il forno freddo*, in *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di B. Gentili*, II, Roma 1993, 801-811.

Penco 1971 = G. Penco, *Sopravvivenze della demonologia antica nel monachesimo medievale*, «StudMon», 13 (1971), 31-36.

Penella 1990 = R. J. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A. D.: Studies in Eunapius of Sardis*, Leeds 1990.

Pensabene 1991 = G. Pensabene, *La guerra tra Cesare Ottaviano e Sesto Pompeo (43-36 a. C.) e le corrispondenze attuali*, Roma 1991.

Pepe 1952-87 = L. Pepe, Manius *e* Mania, «GIF», 5 (1952), 109-118; rist. in Id., Sermo Milesius, Napoli 1987, 146-162.

Pépin-Saffrey (curr.) 1987 = J. Pépin - H. D. Saffrey (curr.), *Proclus lecteur et interprète des Anciens. Actes du colloque international du CNRS – Paris (2-4 octobre 1985)*, Paris 1987.

Percival 1996 = J. Percival, *Saints, Ghosts and the Afterlife of the Roman Villa*, «AC», 65 (1996), 161-173.

Perdrizet 1922 = P. Perdrizet, Negotium perambulans in tenebris. *Études de démonologie gréco-orientale*, Strasbourg/Paris 1922.

Peretti 1943 = A. Peretti, *La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica*, Firenze 1943.

Peretti 1983 = A. Peretti, *Una storia di fantasmi oracolanti*, «SCO», 33 (1983), 39-81.

Perria 1991 = L. Perria, *Scrittura e ornamentazione nei codici della «collezione filosofica»*, «RSBN», n. s., 28 (1991), 45-111.

Petersen 1984 = J. M. Petersen, *The* Dialogues *of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background*, Toronto 1984.

Petrakos 1995-6 = V. Petrakos, *O Μαραθών*, Athinai 1995; trad. ingl. *Marathon*, Athens 1996.

Pettine 1973 = E. Pettine (ed./tr./comm.), *Plutarco.* De audiendis poetis, Torino 1973.

Petty 1993 = R. D. Petty (ed./tr./comm.), *The Fragments of Numenius*, Diss. Univ. of California - Santa Barbara 1993.

Petzl-Malay 1987 = G. Petzl - H. Malay, *A New Confession-Inscription from the Katakekaumene*, «GRBS», 28 (1987), 459-472.

Pfister 1909; 1912 = F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, I-II, Gießen 1909-1912 (= Berlin - New York 1974).

Pfister 1924 = F. Pfister in «RE», Suppl. IV (1924), 277-323, s. v. *Epiphanie*.

Pfrenzinger 1919 = A. Pfrenzinger, *Die Partikel* utique, Diss. Würzburg 1919.

Philippson 1931 = K. Philippson in «RE», Suppl. V (1931), 47-55, s. v. *Athenodoros* [19].

Phillips 1986 = C. R. Phillips, *The Sociology of Religious Knowledge*, «ANRW», II.16.3 (1986), 2677-2773.

Piccirilli 1990 vd. Carena-Manfredini-Piccirilli 1990.

Pigeaud 1982-8 = J. Pigeaud, *Le rêve érotique dans l'antiquité gréco-romaine: l'oneirogmòs*, «Littérature, Médecine, Société», 3 (1982), 10-23; trad. it. *Il sogno erotico nell'antichità greco-romana: l'*oneirogmòs, in Guidorizzi (cur.) 1988, 137-146.

Piovano-Longhi 1898 = S. Piovano - E. Longhi (edd./comm.), *Lettere scelte di C. Plinio Cecilio Secondo*, I-II, Firenze 1898.

Plöger 1975 = H. Plöger, *Studien zum literarischen Feldherrnporträt römischer Autoren des 1. Jahrhunderts v. Chr.*, Diss. Kiel 1975.

Podlecki-Duane 1992 = A. J. Podlecki - S. Duane, *A Survey of Work on Plutarch's Greek Lives, 1951-1988*, «ANRW», II.33.6 (1992), 4053-4127.

Pomeroy 1989 = A. J. Pomeroy, *Hannibal at Nuceria*, «Historia», 38 (1989), 162-176.

Porqueddu Salvioli 1982 = M. Porqueddu Salvioli, *La Storia di Antistene di Rodi e la profezia antiromana*, in Sordi (cur.) 1982, 3-11.

Postgate 1926 = I. P. Postgate, *Ad C. Caecilii Plini Secundi epistulas*, «Mnemosyne», s. II, 54 (1926), 373-384.

Potter 1994 = D. S. Potter, *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge (Mass.) - London 1994.

Praechter 1911 = K. Praechter, *Ein unbeachtetes Fragment aus Hierokles'* Φιλίστορες, «BPhW», 31 (1911), 1515s.

Praechter 1912 = K. Praechter, *Hierokles bei Theophylaktos*, «Hermes», 47 (1912), 117-125.

Praetorius 1666 = J. Praetorius, *Anthropodemus plutonicus, das ist Eine neue weltbeschreibung von allerlei wunderbaren menschen*, Magdeburg 1666.

Prato 1964 = C. Prato (ed./tr./comm.), *Gli epigrammi attribuiti a L. Anneo Seneca*, Roma 1964.

Prauscello 1998 = L. Prauscello, *Il fr. A.2r 11-13 delle* Storie fenicie *di Lolliano: un problema di interpretazione*, «ZPE», 122 (1998), 67-70.

Praz 1976[5] = M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Firenze 1976[5].

Preisendanz 1918 = K. Preisendanz, *Miszellen zu den Zauberpapyri. I*, «WS», 40 (1918), 1-8.

Preisendanz 1935 = K. Preisendanz in «RE», XVI.2 (1935), 2240-2266, s. v. *Nekydaimon*.

Preisendanz 1969 = K. Preisendanz in «RAC», 8 (1972) [1969], 1-29, s. v. *Fluchtafel (Defixion)*.

Pricoco (cur.) 1995 = S. Pricoco (cur.), *Il Demonio e i suoi Complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Soveria Mannelli - Messina 1995.

Pritchett 1971; 1979 = W. K. Pritchett, *The Greek State at War*, I; III, Berkeley *et al.* 1971; 1979.

Pritchett 1996 = W. K. Pritchett (collab. J. M. Camp II), *Greek Archives, Cults, and Topography*, Amsterdam 1996.

Puelma 1985-95 = M. Puelma, Spectrum. *Probleme einer Wortgeschichte, vom Altertum zur Neuzeit*, «MH», 42 (1985), 205-244; rist. con *addenda* in Puelma 1995, 494-534.

Puelma 1986-95 = M. Puelma, *Nachtrag zu* spectrum: *ein neues Wortzeugnis*, «MH», 43 (1986), 169-175; rist. con *addenda* in Puelma 1995, 535-541.

Puelma 1995 = M. Puelma, Labor et lima. *Kleine Schriften und Nachträge*, Basel 1995.

Puiggali 1983 = J. Puiggali, *La démonologie de Philostrate*, «RSPh», 67 (1983), 117-130.

Puiggali 1984 = J. Puiggali, *Les démons dans l'*Histoire romaine *de Dion Cassius*, «Latomus», 43 (1984), 876-883.

Puiggali 1986 = J. Puiggali, *Une histoire de fantôme (Xénophon d'Éphèse V 7)*, «RhM», 129 (1986), 321-328.

Pulleyn 1997 = S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997.

Questa 1989 = C. Questa, *Il morto e la madre. Romei e Persiani nelle 'Storie' di Agatia*, «Lares», 55 (1989), 375-405.

Radermacher 1902 = L. Radermacher, *Aus Lucians Lügenfreund*, in *Festschrift Th. Gomperz dargebracht zum siebzigsten Geburtstage am 29. März 1902 von Schülern Freunden Kollegen*, Wien 1902 (= Aalen 1979), 197-207.

Radermacher 1903 = L. Radermacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, Bonn 1903.

Radermacher 1927 = L. Radermacher (ed./tr.), *Griechische Quellen zur Faustsage. Der Zauberer Cyprianus – Die Erzählung des Helladius – Theophilus*, Wien-Leipzig 1927.

Radermacher 1970 = L. Radermacher (ed./tr.; revis. F. John), *Altgriechische Liebesgeschichten, Historien und Schwänke*, Berlin 1970.

Radke 1936 = G. Radke, *Die Bedeutung der weißen und der schwarzen Farbe in Kult und Brauch der Griechen und Römer*, Diss. Berlin, Jena 1936.

Raehs 1990 = A. Raehs, *Zur Ikonographie des Hermaphroditen. Begriff und Problem von Hermaphroditismus und Androgynie in der Kunst*, Frankfurt a. M. *et al.* 1990.

Raffaelli 1985-90 = R. Raffaelli, *Il convito di pietra: il cibo dei morti da Odisseo a Don Giovanni*, in *Atti del convegno «Mondo classico: percorsi possibili»*, Ravenna 1985, 175-194; rist. riveduta e ampliata in Raffaelli 1990, 9-36.

Raffaelli 1990 = R. Raffaelli, *Variazioni sul Don Giovanni. Mozart, Molière, Scott, Shakespeare e il folclore*, Urbino 1990.

Raffaelli (cur.) 1994 = R. Raffaelli (cur.), *Tre approssimazioni al tema «Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma»*, Pesaro 1994.

Raffaelli (cur.) 1995 = R. Raffaelli (cur.), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma. Atti del convegno (Pesaro 28-30 aprile 1994)*, Ancona 1995.

Rampoldi 1981 = T. Rampoldi, *Giulio Africano e Alessandro Severo*, «RIL», 115 (1981), 73-84.

Rampoldi 1997 = T. Rampoldi, *I 'κεστοί' di Giulio Africano e l'imperatore Severo Alessandro*, «ANRW», II.34.3 (1997), 2451-2470.

Ranucci 1983 = G. Ranucci (ed./tr./ann.), *Libro settimo. Antropologia*, in Borghini-Giannarelli-Marcone-Ranucci 1983, 3-133.

Rawson 1986-91 = E. Rawson, *Cassius and Brutus: The Memory of the Liberators*, in I. S. Moxon - J. D. Smart - A. J. Woodman (curr.), *Past Perspectives. Studies in Greek and Roman Historical Writing*, Cambridge 1986, 101-119; rist. in Ead., *Roman Culture and Society. Collected Papers*, Oxford 1991, 488-507.

Reale 1989 = G. Reale, *Introduzione a Proclo*, Roma-Bari 1989.

Recchia 1982/3-96 = V. Recchia, *San Benedetto e la politica religiosa dell'Occidente nella prima metà del VI secolo dai* Dialogi *di Gregorio Magno*, «RomBarb», 7 (1982-3), 201-252; rist. in Recchia 1996, 167-215.

Recchia 1983-96 = V. Recchia, *Gregorio Magno: lo Spirito Santo nella vita della Chiesa e delle singole anime (dalla* Hom. XXX in Ev. *e dai* Dialogi*)*, in S. Felici (cur.), *Spirito Santo e catechesi patristica*, Roma 1983, 155-194; rist. in Recchia 1996, 227-275.

Recchia 1986-96 = V. Recchia, *I protagonisti dell'offensiva romana antimonofisita tra la fine del quinto e i primi decenni del sesto secolo dai* Dialo-

ghi *di Gregorio Magno*, in Fontaine *et al.* (curr.) 1986, 159-169; rist. in Recchia 1996, 405-420.

Recchia 1996 = V. Recchia, *Gregorio Magno papa ed esegeta biblico*, Bari 1996.

Regali 1983 = M. Regali (ed./tr./comm.), *Macrobio. Commento al* Somnium Scipionis, I, Pisa 1983.

Regenbogen 1956 = O. Regenbogen in «RE», Suppl. VIII (1956), 1008-1097, s. v. *Pausanias* [17].

Reiche 1971 = H. Reiche, *Myth and Magic in Cosmological Polemics: Plato, Aristotle, Lucretius*, «RhM», 114 (1971), 296-329.

Reichmann 1984 = V. Reichmann, *Anima*, in O. Hiltbrunner (cur.), *Bibliographie zur lateinischen Wortforschung*, II, Bern-München 1984, 230-241.

Reinach 1910 (A. J.) = A. J. Reinach, *Delphes et les Bastarnes*, «BCH», 34 (1910), 249-330.

Reinach 1906 (S.) = S. Reinach, Ἄωροι βιαιοθάνατοι, «ARW», 9 (1906), 312-322.

Reitzenstein 1906 = R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig-Berlin 1906 (= Stuttgart 1963).

Reitzenstein 1909 = R. Reitzenstein, *Studien zu Quintilians grösseren Deklamationen*, Strassburg 1909.

Rémy 1988 = B. Rémy, *Les fastes sénatoriaux des provinces romaines d'Anatolie au Haut-Empire (31 avant J.-C. - 284 après J.-C.)*, Paris 1988.

Rémy 1989 = B. Rémy, *Les carrières sénatoriales dans les provinces romaines d'Anatolie au Haut-Empire (31 avant J.-C. - 284 après J. C.)*, Istanbul/Paris 1989.

Rémy 1991 = B. Rémy, *L'activité des fonctionnaires sénatoriaux dans la province de Cappadoce au Haut-Empire d'après les inscriptions*, in B. Le Guen-Pollet - O. Pelon (curr.), *La Cappadoce méridionale jusqu'à la fin de l'époque romaine. Actes du Colloque d'Istanbul (Institut Français d'Études Anatoliennes) 13-14 avril 1987*, Paris 1991, 61-74.

Repici 1982 = L. Repici, recensione a Gottschalk 1980, «Elenchos», 3 (1982), 165-178.

Reyhl 1969 = K. Reyhl, *Antonios Diogenes. Untersuchungen zu den Roman-Fragmenten der «Wunder jenseits von Thule» und zu den «Wahren Geschichten» des Lukian*, Diss. Tübingen 1969.

Ricottilli 1984 = L. Ricottilli, *La scelta del silenzio. Menandro e l'aposiopesi*, Bologna 1984.

Riess 1894 = E. Riess, *Volksthümliches bei Artemidoros*, «RhM», 49 (1894), 177-193.

Rife 1938-9 = J. M. Rife, *Marley's Ghost in Athens*, «CJ», 34 (1938-9), 42s.

Rispoli 1988 = G. M. Rispoli, *Lo spazio del verisimile: il racconto, la storia e il mito*, Napoli 1988.

Robert 1937 = L. Robert, *Études Anatoliennes*, Paris 1937 (= Amsterdam 1970).

Robert 1948 = L. Robert, *Hellenica*, IV (*Épigrammes du Bas-Empire*), Paris 1948.

Robertson 1983 = N. Robertson, *The Collective Burial of Fallen Soldiers at Athens, Sparta and Elsewhere: «Ancestral Custom» and Modern Misunderstanding*, «EMC», 27 (1983), 78-92.

Rocca 1978 = S. Rocca, *Iulii Obsequentis lexicon*, Genova 1978.

Rocha-Pereira 1989[2] = M. H. Rocha-Pereira (ed.), *Pausaniae Graeciae descriptio*, I, Leipzig 1989[2] (1973[1]).

Röhr 1923 = J. Röhr, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum*, Leipzig 1923.

Römer 1987 = F. Römer, *Vom Spuk zur Politik. Der Gespensterbrief des Jüngeren Plinius*, «WHB», 29 (1987), 26-36.

Rohde 1877-1901 = E. Rohde, *Zu den* Mirabilia *des Phlegon*, «RhM», 32 (1877), 329-339; rist. con *addenda* in *Kleine Schriften*, II, Tübingen-Leipzig 1901 (= Hildesheim - New York 1969), 173-185.

Rohde 1890-1914; 1894-1916 = E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I-II, Freiburg i. Br. 1890-1894 (con numerose edizioni successive); trad. it. *Psiche*, I (*Culto delle anime presso i Greci*); II (*Fede nell'immortalità presso i Greci*), Bari 1914-1916 (= Bari 1970; Roma-Bari 1982).

Rohde 1914[3] = E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1914[3] (Wiesbaden 1876[1]; la paginazione della prima edizione è riportata in margine nelle edizioni successive, ed è qui conservata nelle citazioni); 2ª rist. Hildesheim - New York 1974.

Romaldo 1994 = A. Romaldo, *I demoni e la lanterna: Plauto* Most. *487*, «AFLS», 15 (1994), 31-39.

Roozenbeek 1989 = H. Roozenbeek, Pluvia defit, causa Christiani sunt. *Christelijke en heidense reacties op natuurrampen in de derde eeuw*, «Lampas», 22 (1989), 36-48.

Roscher 1890 = W. H. Roscher, *Über Selene und Verwandtes. Mit einem Anhange von N. G. Politis über die bei den Neugriechen vorhandenen Vorstellungen vom Monde*, Leipzig 1890.

Roscher 1895 = W. H. Roscher, *Nachträge zu meiner Schrift über Selene und*

Verwandtes, in *Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Wurzen in Sachsen für das Schuljahr 1894/5*, Wurzen 1895, 1-56.

Roscher 1900 = W. H. Roscher, Ephialtes. *Eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums*, Leipzig 1900.

Rose 1923 = H. J. Rose, *Nocturnal Funerals in Rome*, «CQ», 17 (1923), 191-194.

Rose 1925 = H. J. Rose, *Antigone and the Bride of Corinth*, «CQ», 19 (1925), 147-150.

Rose 1958 = H. J. Rose (comm.), *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus*, II, Amsterdam 1958.

Rosén 1980 = H. Rosén, *«Exposition und Mitteilung» – The Imperfect as a Thematic Tense-Form in the Letters of Pliny*, in H. B. Rosén - H. Rosén, *On Moods and Tenses of the Latin Verb. Two essays dedicated to H. J. Polotsky...*, München 1980, 27-48.

Rosenstock 1994 = B. Rosenstock, *Socrates as Revenant: A Reading of the* Menexenus, «Phoenix», 38 (1994), 331-347.

Rossbach 1910 = O. Rossbach (ed.), *T. Livi Periochae omnium librorum. Fragmenta Oxyrhynchi reperta. Iulii Obsequentis Prodigiorum liber*, Lipsiae 1910.

Rothe 1989 = S. Rothe (comm.), *Kommentar zu ausgewählten Sophistenviten des Philostratos. Die Lehrstuhlinhaber in Athen und Rom*, Heidelberg 1989.

Roussel 1931 = P. Roussel, *Le miracle de Zeus Panamaros*, «BCH», 55 (1931), 70-116.

Rudich 1993 = V. Rudich, *Political Dissidence under Nero*, London - New York 1993.

Rütten 1997 = U. Rütten, *Phantasie und Lachkultur. Lukians «Wahre Geschichten»*, Tübingen 1997.

Ruiz de Elvira 1973 = A. Ruiz de Elvira Prieto, *Mito y* novella, «CFC», 5 (1973), 15-52.

Ruiz de Elvira 1991 = A. Ruiz de Elvira Prieto, *Laodamía y Protesilao*, «CFC(L)», 1 (1991), 139-158.

Ruiz Montero 1986 = C. Ruiz Montero, *Novela y declamación: a propósito de un libro reciente*, «Faventia», 8.1 (1986), 139-142.

Ruiz Montero 1994 = C. Ruiz Montero, *Xenophon von Ephesos: Ein Überblick*, «ANRW», II.34.2 (1994), 1088-1138.

Ruiz Yamuza 1990 = E. Ruiz Yamuza, *Aproximación a la influencia de gramáticos y filósofos en la retórica: los* progymnasmata, «Habis», 21 (1990), 71-78.

Russell 1983 = D. A. Russell, *Greek Declamation*, Cambridge *et al.* 1983.
Saïd 1987 = S. Saïd, *Deux noms de l'image en Grec ancien: idole et icône*, «CRAI», 1987, 309-330.
Saïd 1990 = S. Saïd, ΕΙΔΩΛΟΝ. *Du simulacre à l'idole – Histoire d'un mot*, in Aa. Vv., *Rencontres de l'École du Louvre. L'idolâtrie*, Paris 1990, 9-19.
Salles 1981 = C. Salles, Assem para et accipe auream fabulam. *Quelques remarques sur la littérature populaire et le répertoire des conteurs publics dans le monde romain*, «Latomus», 40 (1981), 3-20.
Salles 1992 = C. Salles, *Lire à Rome*, Paris 1992.
San Bernardino 1992 = J. San Bernardino, *El* daimon *de Apolonio de Tiana según Filóstrato*, in Alvar *et al.* (curr.) 1992, 273-281.
Sandbach 1990² = F. H. Sandbach (ed.), *Menandri Reliquiae selectae*, Oxonii 1990² (1972¹).
Sandy 1982 = G. N. Sandy, *Characterization and Philosophical Decor in Heliodorus'* Aethiopica, «TAPhA», 112 (1982), 141-167.
Santini 1983 (C.) = C. Santini, *La cognizione del passato in Silio Italico*, Roma 1983.
Santini 1988 (C.) = C. Santini, *Letteratura prodigiale e* sermo prodigialis *in Giulio Ossequente*, «Philologus», 132 (1988), 210-226.
Santini 1994 (L.) = L. Santini, recensione ad Albini 1993, «Eikasmos», 5 (1994), 495-500.
Santosuosso 1997 = A. Santosuosso, *Soldiers, Citizens, and the Symbols of War. From Classical Greece to Republican Rome, 500-167 B.C.*, Boulder (Col.) - Oxford 1997.
Sartori 1993 = F. Sartori, *Nascite umane mostruose nel* Prodigiorum liber *di Giulio Ossequente*, in *Atti della Società italiana di ginecologia e ostetricia. LXIX. Congresso di Venezia (18-21 ottobre 1993)*, Padova 1993, 17-23.
Scarborough 1983-4 = J. Scarborough, recensione a Gottschalk 1980, «CJ», 79 (1983-4), 167-171.
Scarcia 1964 = R. Scarcia, Latina Siren. *Note di critica semantica*, Roma 1964.
Scardigli 1979 = B. Scardigli, *Die Römerbiographien Plutarchs. Ein Forschungsbericht*, München 1979.
Scardigli 1983 = B. Scardigli (collab. A. R. Berardi) (tr./comm.), *Grani Liciniani reliquiae*, Firenze 1983.
Scarpa 1981 = L. Scarpa (ed./tr./comm.), *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentariorum in Somnium Scipionis libri duo*, Padova 1981.
Schachter 1981 = A. Schachter, *Cults of Boiotia*, I, London 1981.

Schamp 1987 = J. Schamp, *Photios historien des lettres*, Liège/Genève 1987.
Scheid 1994 = J. Scheid, *Les archives de la piété. Réflexions sur les livres sacerdotaux*, in Aa. Vv., *La mémoire perdue. À la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Rome antique*, Paris 1994, 173-185.
Schepens 1996 = G. Schepens, *The Hellenistic Period*, in Schepens-Delcroix 1996, 375-409.
Schepens-Delcroix 1996 = G. Schepens - K. Delcroix, *Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception*, in Pecere-Stramaglia (curr.) 1996, 373-460.
Scherling 1952 = K. Scherling in «RE», XXI.2 (1952), 1759s., s. v. *Polykritos* [2].
Schierling 1985-6 = S. Schierling, *Where There is Smoke: An Analogy of the Soul*, «CB», 61 (1985-6), 6s.
Schilling 1977 = R. Schilling (ed./tr./comm.), *Pline l'Ancien. Histoire naturelle. Livre VII*, Paris 1977.
Schissel 1912 = O. Schissel von Fleschenberg, *Novellenkränze Lukians*, Halle 1912.
Schlesinger 1959 = A. C. Schlesinger (ed./tr./ann.), *Livy*, XIV (*Summaries, Fragments, and Obsequens*), London - Cambridge (Mass.) 1959.
Schmeling 1980 = G. L. Schmeling, *Xenophon of Ephesus*, Boston 1980.
Schmeling (cur.) 1996 = G. (L.) Schmeling (cur.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden *et al.* 1996.
Schmidt 1886 (J. H. H.) = J. H. H. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache*, IV, Leipzig 1886.
Schmidt 1968 (P. L.) = P. L. Schmidt, *Iulius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome*, Mainz/Wiesbaden 1968.
Schmitt 1992 (H. H.) = H. H. Schmitt (tr./ann.), *Rom und die griechische Welt von der Frühzeit bis 133 v.Chr.*, München 1992.
Schmitt 1994-5 (J.-C.) = J.-C. Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris 1994; trad. it. *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Roma-Bari 1995.
Schoonhoven 1992 = H. Schoonhoven (ed./comm.), *The Pseudo-Ovidian* Ad Liviam de morte Drusi (Consolatio ad Liviam, Epicedium Drusi), Groningen 1992.
Schreckenberg 1964 = H. Schreckenberg, ANANKE. *Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, München 1964.
Schulze 1912-66[2] = W. Schulze, *Der Tod des Kambyses*, «SPAW», 1912, 685-703; rist. in *Kleine Schriften*, Göttingen 1966[2] (1934[1]), 131-148.
Schwabl 1972 = H. Schwabl in «RE», X A (1972), 253-376, s. v. *Zeus I*.

Schwabl 1978 = H. Schwabl in «RE», Suppl. XV (1978), 993-1411, s. v. *Zeus II*.

Schwartz 1894 (E.) = E. Schwartz in «RE», I.2 (1894), 2537s., s. v. *Antisthenes* [9].

Schwartz 1963² (J.) = J. Schwartz (ed./comm.), *Lucien de Samosate*. Philopseudès *et* De morte Peregrini, Strasbourg/Paris 1963² (1951¹).

Schwartz 1969 (J.) = J. Schwartz, *Le fantôme de l'Académie*, in *Hommages à M. Renard*, I, Bruxelles 1969, 671-676.

Schweizer 1974 = E. Schweizer in «RAC», 9 (1976) [1974], 688-700, s. v. *Geister (Dämonen) (Neues Testament)*.

Schwenn 1920-1 = F. Schwenn, *Der Krieg in der griechischen Religion*, «ARW», 20 (1920-1), 299-322.

Schwenn 1924 = F. Schwenn in «RE», XII.1 (1924), 544-546, s. v. *Lamia*.

Schwyzer 1939 = E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, I, München 1939.

Schwyzer-Debrunner 1950 = E. Schwyzer - A. Debrunner, *Griechische Grammatik*, II, München 1950.

Scobie 1969 = A. Scobie, *Aspects of the Ancient Romance and its Heritage*, Meisenheim a. Gl. 1969.

Scobie 1975 = A. Scobie (ed./comm.), *Apuleius Metamorphoses (Asinus Aureus) I*, Meisenheim a. Gl. 1975.

Scobie 1977 = A. Scobie, *Some Folktales in Graeco-Roman and Far Eastern Sources*, «Philologus», 121 (1977), 1-23.

Scobie 1979 = A. Scobie, *Storytellers, Storytelling, and the Novel in Graeco-Roman Antiquity*, «RhM», 122 (1979), 229-259.

Scobie 1983 = A. Scobie, *Apuleius and Folklore*, London 1983.

Seagraves 1993 = R. Seagraves, Pascentes cum disciplina. *A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence*, Fribourg 1993.

Sedley 1997 = D. Sedley, *The Ethics of Brutus and Cassius*, «JRS», 87 (1997), 41-53.

Seibert 1993a = J. Seibert, *Forschungen zu Hannibal*, Darmstadt 1993.

Seibert 1993b = J. Seibert, *Hannibal*, Darmstadt 1993.

Senatore 1991 = F. Senatore, *Sesto Pompeo tra Antonio e Ottaviano nella tradizione storiografica antica*, «Athenaeum», n. s., 69 (1991), 103-139.

Serbat 1986 = G. Serbat, *Pline l'Ancien. État présent des études sur sa vie, son oeuvre et son influence*, «ANRW», II.32.4 (1986), 2069-2200.

Setaioli 1985 = A. Setaioli in «EV», II (1985), 953-963, s. v. *inferi (loci)*.

Setaioli 1995 = A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt a M. *et al.* 1995.

Shackleton Bailey 1989 = D. R. Shackleton Bailey (ed.), *M. Fabii Quintiliani Declamationes minores*, Stutgardiae 1989.

Sherk 1969 = R. K. Sherk (ed./tr./comm.), *Roman Documents from the Greek East*, Baltimore 1969.

Sherwin-White 1966 = A. N. Sherwin-White (comm.), *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966.

Shotter 1993 = D. C. A. Shotter (ed./tr./comm.), *Suetonius. Lives of Galba, Otho & Vitellius*, Warminster (Wiltsh.) 1993.

Shuckburg 1896 = E. S. Shuckburgh (ed./comm.), *C. Suetoni Tranquilli Divus Augustus*, Cambridge 1896 (= Salem [New Hampsh.] 1984).

Siebert 1981 = G. Siebert, *Eidôla. Le problème de la figurabilité dans l'art grec*, in Id. (cur.), *Méthodologie iconographique. Actes du Colloque de Strasbourg, 27-28 avril 1979*, Strasbourg 1981, 63-73.

Simonetti Agostinetti 1991 = A. Simonetti Agostinetti, *Presenze femminili nei libri XVIII-XX della* Biblioteca storica *di Diodoro Siculo*, in E. Galvagno - C. Molè Ventura (curr.), *Mito storia tradizione. Diodoro Siculo e la storiografia classica (Atti del Convegno Internazionale, Catania-Agira 7-8 dicembre 1984)*, Catania 1991, 77-87.

Siorvanes 1997 = L. Siorvanes, *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, Yale 1997.

Sissaz 1997 = F. Sissaz, *La storia di Filinnio. Un racconto di fantasmi nei secoli*, «Kleos», 2 (1997), 67-75.

Skutsch 1985 = O. Skutsch (ed./comm.), *The* Annals *of Q. Ennius*, Oxford 1985.

Slater 1968 = Ph. Slater, *The Glory of Hera. Greek mythology and the Greek family*, Boston 1968.

Slenders 1992 = W. Slenders, *Intentional Ambiguity in Aeschylean Satyr Plays?*, «Mnemosyne», s. IV, 45 (1992), 145-158.

Smith 1993 (A.) = A. Smith (ed.), *Porphyrii philosophi Fragmenta*, Stutgardiae-Lipsiae 1993.

Smith 1978 (J. Z.) = J. Z. Smith, *Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity*, «ANRW», II.16.1 (1978), 425-439.

Smith 1975 (L. P.) = L. P. Smith, *The Helpless Ones: the Unburied Dead*, Diss. Texas Tech Univ. 1975.

Söder 1932 = R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart 1932.

Solin 1968 = H. Solin, *Eine neue Fluchtafel aus Ostia*, Helsinki/Helsingfors 1968.

Solin-Salomies 1994[2] = H. Solin - O. Salomies, *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*, Hildesheim *et al.* 1994[2] (1988[1]).

Sonnenschein 1907² = E. A. Sonnenschein (ed./comm.), *T. Macci Plauti Mostellaria*, Oxford 1907² (Cambridge/London 1884¹).

Sonny 1896 = A. Sonny, *Zu den Sprichwörtern und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, «ALL», 9 (1896), 53-80 (da cui si cita); rist. in R. Häussler (cur.), *Nachträge zu A. Otto, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten der Römer*, Hildesheim 1968, 94-121.

Sordi 1982 = M. Sordi, *Presentazione*, in Sordi (cur.) 1982, VII-IX.

Sordi 1985 = M. Sordi, *Acilio Glabrione e l'Atena Itonia di Coronea*, in *Colloques internationaux du CNRS. «La Béotie antique» (Lyon - Saint-Étienne, 16-20 mai 1983)*, Paris 1985, 265-269.

Sordi (cur.) 1982 = M. Sordi (cur.), *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, Milano 1982.

Speyer 1970 = W. Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*, Göttingen 1970.

Speyer 1971 = W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, München 1971.

Speyer 1980-9 = W. Speyer, *Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen und eines Heiligen in der Schlacht*, in Pietas. *Festschrift für B. Koetting*, Münster 1980, 55-77; rist. con *addenda* in Speyer 1989, 269-291; 499-501.

Speyer 1984-9a = W. Speyer, *Mittag und Mitternacht als heilige Zeiten in Antike und Christentum*, in Vivarium. *Festschrift Th. Klauser zum 90. Geburtstag*, Münster 1984, 314-326; rist. con *addenda* in Speyer 1989, 340-352; 502.

Speyer 1984-9b = W. Speyer, *Realität und Formen der Extase im griechisch-römischen Altertum*, in P. Neukam (cur.), *Tradition und Rezeption*, München 1984, 21-34; rist. con *addenda* in Speyer 1989, 353-368; 503.

Speyer 1989 = W. Speyer, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze*, Tübingen 1989.

Speyer 1991 [1989] = W. Speyer in «RAC», 15 (1991) [1989], 286-303, s. v. *Himmelsstimme*.

Sprenger 1911 = J. Sprenger, *Quaestiones in rhetorum Romanorum declamationes iuridicae*, Diss. Halis Saxonum 1911.

Stadter 1995 = Ph. Stadter, *'Subject to the Erotic': Male Sexual Behaviour in Plutarch*, in *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for D. Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, Oxford 1995, 221-236.

Stärk 1991 = E. Stärk, Mostellaria *oder* Turbare *statt* sedare, in E. Lefèvre - E. Stärk - G. Vogt-Spira, Plautus barbarus. *Sechs Kapitel zur Originalität des Plautus*, Tübingen 1991, 107-140.

Steidle 1958 = B. Steidle, *Der «schwarze kleine Knabe» in der alten Mönchserzählung*, «Benediktinische Monatschrift», 34 (1958), 339-350.
Stein 1949 (E.) = E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, Paris *et al.* 1949.
Stein 1909 (P.) = P. Stein, ΤΕΡΑΣ, Diss. Marpurgi Cattorum 1909.
Stephens 1996 = S. (A.) Stephens, *Fragments of Lost Novels*, in Schmeling (cur.) 1996, 655-683.
Stephens-Winkler 1995 = S. A. Stephens - J. J. Winkler (edd./trr./comm.), *Ancient Greek Novels: The Fragments*, Princeton 1995.
Stramaglia 1990a = A. Stramaglia, *Aspetti di letteratura fantastica in Apuleio.* Zatchlas Aegyptius propheta primarius *e la scena di necromanzia nella novella di Telifrone (*Met. *II, 27-30)*, «AFLB», 33 (1990), 159-220.
Stramaglia 1990b = A. Stramaglia, *Due storie di fantasmi raccontate da fantasmi? PMich inv. 3378 (Pack² 2629) e Apuleio, Met. IX, 29-31*, «ZPE», 84 (1990), 19-26.
Stramaglia 1991a = A. Stramaglia, *Innamoramento in sogno o storia di fantasmi? PMich inv. 5* = PGM² *XXXIV (Pack² 2636) + PPalauRib inv. 152*, «ZPE», 88 (1991), 73-86.
Stramaglia 1991b = A. Stramaglia, *Una storia di fantasmi tra la «Periegesi» di Pausania (6,6,7-11) e gli «Atti di Giovanni» dello Ps.-Procoro (pp. 117-122 Zahn)*, «Orpheus», n. s., 12 (1991), 549-554.
Stramaglia 1992 = A. Stramaglia, *Prosimetria narrativa e 'romanzo perduto': PTurner 8 (con discussione e riedizione di PSI 151 [Pack² 2624] + PMilVogliano 260)*, «ZPE», 92 (1992), 121-149.
Stramaglia 1995a = A. Stramaglia, *Le voci dei fantasmi*, in F. De Martino - A. Sommerstein (curr.), *Lo spettacolo delle voci*, I, Bari 1995, 193-230.
Stramaglia 1995b = A. Stramaglia, *Sul* Περὶ θαυμασίων *di Flegonte di Tralle: problemi di tradizione, lingua ed esegesi*, «SCO», 45 (1995), 191-234.
Stramaglia 1995c = A. Stramaglia, *Tre 'femmes fatales' soprannaturali*, in Raffaelli (cur.) 1995, 217-226.
Stramaglia 1996a = A. Stramaglia, *Apuleio come* auctor: *premesse tardoantiche di un uso umanistico*, «Studi Umanistici Piceni», 16 (1996), 137-161.
Stramaglia 1996b = A. Stramaglia, *Fra 'consumo' e 'impegno': usi didattici della narrativa nel mondo antico*, in Pecere-Stramaglia (curr.) 1996, 97-166.
Stramaglia 1996c = A. Stramaglia, Μαχάτας/Μαχάτης: *un 'avatar' dimenticato*, «ZPE», 111 (1996), 68.
Stramaglia 1996-7 = A. Stramaglia, *Note critiche ed esegetiche alla X*

Declamazione maggiore *pseudo-quintilianea* (Sepulcrum incantatum), «InvLuc», 18-19 (1996-7), 275-284.

Stramaglia 1998 = A. Stramaglia, *Il soprannaturale nella narrativa greco-latina: testimonianze papirologiche*, «GCN», 9 (1998), 29-60.

Straw 1988 = C. Straw, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Berkeley *et al.* 1988.

Stricker 1953-4 = B. H. Stricker, *De profetie der stervenden*, «Nederlandsch Theologisch Tijdschrift», 8 (1953-4), 271-278.

Strubbe 1991 = J. H. M. Strubbe, *«Cursed be he that moves my bones»*, in Faraone-Obbink (curr.) 1991, 33-59.

Strubbe 1997 = J. (H. M.) Strubbe (ed./ann.), ΑΡΑΙ ΕΠΙΤΥΜΒΙΟΙ. *Imprecations against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue*, Bonn 1997.

Struve 1826-54 = C. L. Struve, *Zwei Balladen von Goethe, verglichen mit den griechischen Quellen, woraus sie geschöpft sind*, Leipzig 1826; rist. in *Opuscula selecta*, II, Lipsiae 1854, 418-462.

Sudhaus 1906 = S. Sudhaus, *Lautes und leises Beten*, «ARW», 9 (1906), 185-200.

Sundwall 1913 = J. Sundwall in «RE», VIII.2 (1913), 1664, s. v. *Hipparchos* [6].

Sussman 1987 = L. A. Sussman (tr./ann.), *The Major Declamations Ascribed to Quintilian. A Translation*, Frankfurt a. M. *et al.* 1987.

Sussman 1995 = L. A. Sussman, *Sons and Fathers in the* Major Declamations *Ascribed to Quintilian*, «Rhetorica», 13 (1995), 179-192.

Svenbro 1995 = J. Svenbro, *La Grecia arcaica e classica: l'invenzione della lettura silenziosa*, in Cavallo-Chartier (curr.) 1995, 3-36.

Swahn 1955 = J.-Ö. Swahn, *The Tale of Cupid and Psyche (Aarne-Thompson 425 & 428)*, Lund 1955.

Szemler-Kase-Angelos 1989 = G. J. Szemler - E. W. Kase - M. P. Angelos, *The Donation of M'. Acilius Glabrio, cos. 191: A Re-interpretation*, «AHB», 3 (1989), 68-77.

Szepessy 1972 = T. Szepessy, *The Story of the Girl who Died on the Day of her Wedding*, «AAntHung», 20 (1972), 341-357.

Tabeling 1932 = E. Tabeling, Mater Larum. *Zum Wesen der Larenreligion*, Frankfurt a. M. 1932 (= New York 1975).

Täckholm 1969 = U. Täckholm, *Aetius and the Battle on the Catalaunian Fields*, «ORom», 7 (1969), 259-276.

Taeger 1957; 1960 = F. Taeger, Charisma. *Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, I-II, Stuttgart 1957-1960.

Taeuber 1992 = H. Taeuber, *Eine Priesterin der Perasia in Mopsuhestia*, «EA», 19 (1992), 19-24.

Tambornino 1909 = J. Tambornino, *De antiquorum daemonismo*, Gießen 1909.

Tandoi 1974-92 = V. Tandoi, *Donato e la* Lupus *di Nevio*, in Aa. Vv., *Poesia latina in frammenti. Miscellanea filologica*, Genova 1974, 263-273; rist. in Tandoi 1992, I, 22-30.

Tandoi 1988-92 = V. Tandoi, *L'epigrafe di Faustino a Sperlonga, il ciclo odissiaco del ninfeo e gli inizi di Marziale*, in Id. (cur.), Disiecti membra poetae. *Studi di poesia latina in frammenti*, III, Foggia 1988, 153-179; rist. in Tandoi 1992, II, 735-754.

Tandoi 1992 = V. Tandoi, *Scritti di filologia e di storia della cultura classica*, I-II, Pisa 1992.

Tarán 1987 = L. Tarán, *Proclus on the Old Academy*, in Pépin-Saffrey (curr.) 1987, 227-276.

Tasinato 1986 = M. Tasinato, *L'occhio del silenzio (Encomio della lettura)*, Venezia 1986.

Tasinato 1988 = M. Tasinato, *Figurata malia. Il taumaturgo e la* phantasía *tra paganesimo e cristianesimo*, Pordenone 1988.

Tataki 1993 = A. B. Tataki, *Observations on Greek Feminine Names Attested in Macedonia*, «Tyche», 8 (1993), 189-196.

Temkin 1971² = O. Temkin, *The Falling Sickness. A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology*, Baltimore-London 1971² (1945¹).

Temkin 1991 = O. Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Baltimore-London 1991.

ter Vrugt-Lentz 1960 = J. ter Vrugt-Lentz, Mors immatura, Groningen 1960.

ter Vrugt-Lentz 1973 = J. ter Vrugt-Lentz in «RAC», 9 (1976) [1973], 598-615, s. v. *Geister (Dämonen)* (*Vorhellenistisches Griechenland*).

Thaniel 1973 = G. Thaniel, Lemures *and* larvae, «AJPh», 94 (1973), 182-187.

Thee 1984 = F. C. R. Thee, *Julius Africanus and the Early Christian View of Magic*, Tübingen 1984.

Thiele 1918 = G. Thiele, *Zur Libyschen Fabel*, «Philologus», 75 (1918), 227-231.

Thissen 1993 = H.-J. Thissen, «.....αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ .....». *Zum Umgang mit der ägyptischen Sprache in der griechisch-römischen Antike*, «ZPE», 97 (1993), 239-252.

Thomas 1983 = Y. Thomas, *Paura dei padri e violenza dei figli: immagini*

retoriche e norme di diritto, in E. Pellizer - N. Zorzetti (curr.), *La paura dei padri nella società antica e medievale*, Roma-Bari 1983, 113-140.

Thomasson 1984; 1990 = B. E. Thomasson, *Laterculi praesidum*, I; III, Gothoburgi 1984; 1990.

Thompson 1948 (E. A.) = E. A. Thompson, *A History of Attila and the Huns*, Oxford 1948.

Thompson 1975³ (S.) = S. Thompson, *Motif-index of Folk-literature*, I-VI, Bloomington-London 1975³ (1932-1936¹).

Thraede 1966 = K. Thraede in «RAC», 7 (1969) [1966], 44-117, s. v. *Exorzismus*.

Ting 1966 = Nai-tung Ting, *The Holy Man and the Snake Woman. A Study of a Lamia Story in Asian and European Literature*, «Fabula», 8 (1966), 145-191.

Titchener 1992 = F. B. Titchener, *Critical Trends in Plutarch's Roman Lives, 1975-1990*, «ANRW», II.33.6 (1992), 4128-4153.

Tomlin 1988 = R. S. O. Tomlin (ed./tr./comm.), *The curse tablets*, in B. Cunliffe (cur.), *The Temple of Sulis Minerva at Bath*, II (*The Finds from the Sacred Spring*), Oxford 1988, 59-277.

Tosato 1912 = C. Tosato, *Studio sulla grammatica e lingua delle XIX Declamazioni Maggiori Pseudoquintilianee*, Intra 1912.

Toso 1980 = G. Toso (tr./ann.), *Opere di San Cipriano*, Torino 1980.

Townend 1960 = G. B. Townend, *The Sources of the Greek in Suetonius*, «Hermes», 88 (1960), 98-120.

Traina 1988 = A. Traina in «EV», IV (1988), 93-101, s. v. *pietas*.

Traverso 1997 = A. Traverso (tr./ann.), *Eusebio di Cesarea. Contro Ierocle*, Roma 1997.

Treidler 1952 = H. Treidler in «RE», XXI.2 (1952), 1836-1838, s. v. *Polytimetos*.

Trenkner 1958 = S. Trenkner, *The Greek Novella in the Classical Period*, Cambridge 1958.

Trisoglio 1973 = F. Trisoglio (ed./tr./ann.), *Opere di Plinio Cecilio Secondo*, I-II, Torino 1973.

Trombino 1989 = R. Trombino, Adsum atque advenio. *Note sull'epifania infera e sul suo pubblico nel teatro latino arcaico*, «Pan», 9 (1989), 5-15.

Trombley 1995² = F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, I-II, Leiden *et al.* 1995² (1993¹).

Trowbridge-Oldfather 1935 = M. L. Trowbridge - W. A. Oldfather in «RE», XVI.2 (1935), 1979-2002, s. v. *Naupaktos* [1].

Tsagas 1990 = N. M. Tsagas, *Mise à jour bibliographique des* Vies parallèles *de Plutarque*, Athènes 1990.

Tupet 1975 = A.-M. Tupet, *La magie dans la poésie latine*, I (*Des origines à la fin du règne d'Auguste*), Paris 1975.

Turasiewicz 1995 = R. Turasiewicz, *Zum Stil des Romanciers Xenophon von Ephesos*, «GB», 21 (1995), 175-188.

Tzavélla-Evjen 1992 = K. Tzavélla-Evjen, *Heroes who did not «Rest in Peace»: Legends and the Archaeological Record*, in J. M. Fossey (cur.), Boeotia antiqua, II (*Papers on Recent Work in Boiotian Archaeology and Epigraphy*), Amsterdam 1992, 3-6.

Uría Varela 1997 = J. Uría Varela, *Tabù y eufemismo en latín*, Amsterdam 1997.

Usener 1903 = H. Usener, *Dreiheit*, «RhM», 58 (1903), 1-47; 161-208; 321-362 (= in volume Hildesheim 1966).

Ussing 1875-1892 = I. L. Ussing (ed./comm.), *T. Maccii Plauti Comoediae*, I-V, Hauniae 1875-1892; rist. del solo commento come *Commentarius in Plauti Comoedias*, I-II, Hildesheim - New York 1972.

Valette-Cagnac 1997 = E. Valette-Cagnac, *La lecture à Rome. Rites et pratiques*, Paris 1997.

van Compernolle 1982 = R. van Compernolle, *Faire descendre la lune (καθαιρεῖν τὴν σελήνην)*, in *Grec et latin en 1982. Études et Documents dédiés à la mémoire de G. Cambier*, Bruxelles 1982, 53-57.

van der Horst 1994 = P. W. van der Horst, *Silent Prayer in Antiquity*, «Numen», 41 (1994), 1-25.

van der Nat 1974 = P. G. van der Nat in «RAC», 9 (1976) [1974], 715-761, s. v. *Geister (Dämonen)* (*Apologeten u. lateinische Väter*).

van Gennep 1909-81 = A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909; trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981.

van Hooff 1990 = A. J. L. van Hooff, *From Autothanasia to Suicide. Self-Killing in Classical Antiquity*, London - New York 1990.

van Rinsveld 1980 = B. van Rinsveld, *La prophétie du moribond. Naissance et mort d'un mythe. Essai sur le fondement social de la structure des «récits-cadres»*, «Aegyptus», 60 (1980), 73-92.

Venini 1952 = P. Venini, *Le parole greche nell'epistolario di Plinio*, «RIL», 85 (1952), 259-269.

Venini 1974 = P. Venini, *Sulle vite svetoniane di Galba, Otone e Vitellio*, «RIL», 108 (1974), 991-1014.

Venini 1977 = P. Venini (ed./comm.), *C. Svetonio Tranquillo. Vite di Galba, Otone, Vitellio*, Torino *et al.* 1977.

Vérilhac 1978; 1982 = A.-M. Vérilhac (ed./tr./comm.), Παῖδες ἄωροι. *Poésie funéraire*, I-II, Athènes 1978-1982.

Vermeule 1979 = E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley *et al.* 1979.

Vernant 1991 = J.-P. Vernant, Psychè: *simulacro del corpo o immagine del divino?*, in Bettini (cur.) 1991, 3-11.

Vetta 1985 = M. Vetta, recensione a Mastromarco 1983, «RFIC», 113 (1985), 73-78.

Vetter 1957 = E. Vetter, *Eine lateinische Fluchtafel mit Anrufung des Wassermannes*, «Glotta», 36 (1957), 304-308.

Vetter 1960 = E. Vetter, *Eine lateinische Fluchtafel mit Anrufung des Wassermannes*, «Glotta», 39 (1960), 127-132.

Veyne 1967 = P. Veyne, *Autour d'un commentaire de Pline le Jeune*, «Latomus», 26 (1967), 723-751.

Veyne 1981-90 = P. Veyne, *Suicide, fisc, esclavage, capital et droit romain*, «Latomus», 40 (1981), 217-268; trad. it. *Suicidio, fisco, schiavitù, capitale e diritto romano*, in Id., *La società romana*, Roma-Bari 1990, 71-124.

Veyne 1988 = P. Veyne, *Les emplois d'ἄλλως dans le grec d'époque impériale*, «RPh», s. III, 62 (1988), 209-216.

Vidal-Naquet 1975-85 = P. Vidal-Naquet, *Les esclaves immortelles d'Athéna Ilias*, in *Le monde grec. Hommages à C. Préaux*, Bruxelles 1975, 496-507; rist. riveduta in Id., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1991[3] (1981[1]), 249-266; trad. it. *Le schiave immortali di Atena di Ilio*, in Arrigoni (cur.) 1985, 345-361.

Vieillefond 1970 = J.-R. Vieillefond (ed./tr./comm.), *Les «Cestes» de Julius Africanus*, Firenze/Paris 1970.

Viljamaa 1988 = T. Viljamaa, *From Grammar to Rhetoric. First Exercises in Composition According to Quintilian, Inst. 1,9*, «Arctos», n. s., 22 (1988), 179-201.

Vinet 1877 = E. Vinet in «DAGR», I (1877), 52s., s. v. *Actaeon*.

Visintin 1992 = M. Visintin, *La vergine e l'eroe. Temesa e la leggenda di Euthymos di Locri*, Bari 1992.

Voegelin 1833 = A. S. Voegelin (ed./comm.), *Plutarchi Vita M. Bruti*, Turici 1833.

von Baldershofen-Netoliczka 1921 = A. von Baldershofen-Netoliczka in «RE», XI.1 (1921), 126-131, s. v. κεκρύφαλος.

Vox 1981 = O. Vox, *Lobone di Argo ed Eraclide Pontico*, «GIF», 33 (1981), 83-89.

Vox 1995 = O. Vox, *Sul Giambò I di Callimaco*, «Rudiae», 7 (1995), 273-287.

Vretska 1976 = K. Vretska (comm.), *C. Sallustius Crispus. De Catilinae coniuratione*, I-II, Heidelberg 1976.

Wachsmuth 1976 = D. Wachsmuth in «KlP», 5 (1976), 1598-1601, s. v. *Epiphanie*.

Wacke 1980 = A. Wacke, *Der Selbstmord im römischen Recht und in der Rechtsentwicklung*, «ZRG», 97 (1980), 26-77 (da cui si cita); trad. it. parziale *Il suicidio nel diritto romano e nella storia del diritto*, in *Studi in onore di C. Sanfilippo*, III, Milano 1983, 679-712.

Wagenvoort 1927 = H. Wagenvoort, *Sepulcrum incantatum*, «Mnemosyne», s. II, 55 (1927), 425-448.

Wagenvoort 1966 = H. Wagenvoort, *Inspiratie door bijen in de droom*, Amsterdam 1966.

Wallace-Hadrill 1983 = A. Wallace-Hadrill, *Suetonius. The Scholar and his Caesars*, London 1983.

Walzel 1974 = D. L. Walzel, *The Sources of Medieval Demonology*, Diss. Rice Univ. 1974.

Wardle 1991 = D. Wardle, *When Did Gaius Caligula Die?*, «AClass», 34 (1991), 158-165.

Wardle 1994 = D. Wardle (comm.), *Suetonius'* Life of Caligula, Bruxelles 1994.

Warr 1686 = J. Warr (tr.), *The Declamations of Quintilian, being an Exercitation or Praxis Upon his XII. Books, concerning The Institution of an Orator*, London 1686.

Waser 1905 = O. Waser in «RE», V.2 (1905), 2540-2543, s. v. *Empusa*.

Waszink 1947a = J. H. Waszink (ed./comm.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima*, Amsterdam 1947.

Waszink 1947b = J. H. Waszink, *Varia critica et exegetica*, «Mnemosyne», s. III, 13 (1947), 121-129.

Waszink 1949 = J. H. Waszink, Mors immatura, «VChr», 3 (1949), 107-112.

Waszink 1954 = J. H. Waszink in «RAC», 2 (1954), 391-394, s. v. *Biothanati*.

Watson 1896 (E. W.) = E. W. Watson, *The Style and Language of St. Cyprian*, Oxford 1896.

Watson 1988 (G.) = G. Watson, *Phantasia in Classical Thought*, Galway 1988.

Watson 1991 (L. C.) = L. C. Watson, Arae. *The Curse Poetry of Antiquity*, Leeds 1991.

Weber 1936 = L. Weber, *Die katalaunische Geisterschlacht*, «ARW», 33 (1936), 162-166.

Wehrli 1964 (C.) = C. Wehrli, *Phila, fille d'Antipater et épouse de Démétrius, roi des Macédoniens*, «Historia», 13 (1964), 140-146.

Wehrli 1968² (F.) = F. Wehrli (ed./comm.), *Lykon und Ariston von Keos*, Basel-Stuttgart 1968² (1952¹).

Wehrli 1969² (F.) = F. Wehrli (ed./comm.), *Herakleides Pontikos*, Basel-Stuttgart 1969² (1953¹).

Weicker 1902 = G. Weicker, *Der Seelenvogel in der alten Litteratur und Kunst*, Leipzig 1902.

Weinreich 1911 = O. Weinreich, *Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffs*, Leipzig-Berlin 1911.

Weinreich 1929-68 = O. Weinreich, *Gebet und Wunder. Zwei Abhandlungen zur Religions- und Literaturgeschichte*, in Genethliakon. *W. Schmid zum 70. Geburtstag...*, Stuttgart 1929, 169-464; rist. in Id., *Religionsgeschichtliche Studien*, Darmstadt 1968, 7-298.

Weinreich 1942 = O. Weinreich, *Antiphanes und Münchhausen. Das antike Lügenmärlein von den gefrornen Worten und sein Fortleben im Abendland*, Wien-Leipzig 1942.

Weissbach 1927 = F. H. Weissbach in «RE», III A 1 (1927), 788-793, s. v. *Sogdiana*.

Weissenberger 1996 = M. Weissenberger, recensione a O'Sullivan 1995, «GGA», 248 (1996), 176-191.

Welwei 1974 = K.-W. Welwei, *Unfreie im antiken Kriegsdienst*, I (*Athen und Sparta*), Wiesbaden 1974.

Welwei 1991 = K.-W. Welwei, *Heroenkult und Gefallenenehrung im antiken Griechenland*, in G. Binder - B. Effe (curr.), *Tod und Jenseits im Altertum*, Trier 1991, 50-70.

Wendland 1911a = P. Wendland, *Antike Geister- und Gespenstergeschichten*, in Th. Siebs (cur.), *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Königl. Universität zu Breslau*, Breslau 1911, 33-55.

Wendland 1911b = P. Wendland, *De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione*, Gottingae 1911.

Weniger 1923-4 = L. Weniger, *Theophanien, altgriechische Götteradvente*, «ARW», 22 (1923-4), 16-57.

Werner 1918 = H. Werner, *Zum* Λούκιος ἢ ὄνος, «Hermes», 53 (1918), 225-261.

Wesseling 1993 = B. Wesseling, *Leven, Liefde en Dood. Zelfmoord, vermeende dood, huwelijk en dood: motieven in antieke romans*, Diss. Groningen 1993.

West 1991 (D. R.) = D. R. West, *Gello and Lamia. Two Hellenic Daemons of Semitic Origin*, «UF», 23 (1991), 361-368.

West 1997 (M. L.) = M. L. West, *The East Face of Helicon*, Oxford 1997.

West 1983 (S.) = S. West, *P.Mich. 3378: A Voice from the Grave?*, «ZPE», 51 (1983), 55-58.

Westerink 1977 = L. G. Westerink (ed./tr./ann.), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, II (*Damascius*), Amsterdam *et al.* 1977.

Westerink 1981 = L. G. Westerink, *The Title of Plato's* Republic, «ICS», 6 (1981), 112-115.

Westerink-Combès 1986 = L. G. Westerink (ed.) - J. Combès (tr./ann.), *Damascius. Traité des premiers principes*, I, Paris 1986.

Whitley 1994 = J. Whitley, *The Monuments That Stood before Marathon: Tomb Cult and Hero Cult in Archaic Attica*, «AJA», 98 (1994), 213-230.

Whittaker 1987 = J. Whittaker, *Proclus and the Middle Platonists*, in Pépin-Saffrey (curr.) 1987, 277-291.

Wide 1909 = S. Wide, Ἄωροι βιαιοθάνατοι, «ARW», 12 (1909), 224-233.

Wilhelm 1932 = A. Wilhelm, *Ärzte und Ärztinnen in Pontos, Lykien und Ägypten*, «JÖAI», 27 (1932), 73-96.

Windisch 1929 = H. Windisch, *Die Orakel des Hystaspes*, Amsterdam 1929.

Winkler 1980 = J. (J.) Winkler, *Lollianos and the Desperadoes*, «JHS», 100 (1980), 155-181 (da cui si cita); rist. in R. Hexter - D. Selden (curr.), *Innovations of Antiquity*, New York - London 1992, 5-50.

Winkler 1991 = J. J. Winkler, *The Constraints of Eros*, in Faraone-Obbink (curr.) 1991, 214-243.

Winterbottom 1984 = M. Winterbottom (ed./comm.), *The Minor Declamations Ascribed to Quintilian*, Berlin - New York 1984.

Wiseman 1988 = T. P. Wiseman, *Killing Caligula*, «Pegasus», 31 (1988), 2-9.

Wiseman 1989 = T. P. Wiseman, *Roman Legend and Oral Tradition*, «JRS», 79 (1989), 129-137.

Wiseman 1991 = T. P. Wiseman (tr./comm.), *Flavius Josephus. Death of an Emperor*, Exeter 1991.

Wiseman 1993 = T. P. Wiseman, *Lying Historians: Seven Types of Mendacity*, in Gill-Wiseman (curr.) 1993, 122-146.

Wlosok 1969 = A. Wlosok, *Zur Einheit der Metamorphosen des Apuleius*, «Philologus», 113 (1969), 68-84.

Wolf 1802 = F. A. Wolf (ed./comm.), *C. Suetonii Tranquilli opera*, I-IV, Lipsiae 1802.

Wolff 1856 = G. Wolff (ed./comm.), *Porphyrii De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berolini 1856 (= Hildesheim 1962).

Wouters 1989-90 = A. Wouters, *The* ΕΙΚΟΝΕΣ *in Longus' Daphnis and Chloe IV 39,2: «Beglaubigungsapparat»?*, «SEJG», 31 (1989-90), 465-479.

Wright 1871 (W.) = W. Wright (tr./ann.), *Apocryphal Acts of the Apostles*, I-II, London 1871; rist. in 1 tomo Hildesheim *et al.* 1990.

Wright 1921 (W. C.) = W. C. Wright (ed./tr./ann.), *Philostratus and Eunapius. The Lives of the Sophists*, London - Cambridge (Mass.) 1921.

Yegül 1992 = F. Yegül, *Baths and Bathing in Classical Antiquity*, New York / Cambridge (Mass.) - London 1992.

Zahn 1880 = Th. Zahn (ed.), *Acta Joannis*, Erlangen 1880 (= Hildesheim 1975).

Zanker 1981 = G. Zanker, Enargeia *in the Ancient Criticism of Poetry*, «RhM», 124 (1981), 297-311.

Zecchini 1983 = G. Zecchini, *Aezio: l'ultima difesa dell'occidente romano*, Roma 1983.

Zecchini 1985 = G. Zecchini, *Il* Pius de pace *di M. Terenzio Varrone*, in M. Sordi (cur.), *La pace nel mondo antico*, Milano 1985, 190-202.

Zeller 1883-1910 = E. Zeller, *Über Antisthenes aus Rhodos*, «SPAW», 1883, 1067-1073; rist. in *Kleine Schriften*, I, Berlin 1910, 291-298.

Zellinger 1928 = J. Zellinger, *Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche*, München 1928.

Zenoni 1924[4] = L. Zenoni (ed./comm.), *C. Plinio Cecilio Secondo. Epistole scelte*, Venezia 1924[4] (1905[1]).

Zgusta 1984 = L. Zgusta, *Kleinasiatische Ortsnamen*, Heidelberg 1984.

Ziegler 1949-65 (K.) = K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart 1949; poi in «RE», XXI.1 (1951), 636-962 (*addenda* ivi, XXI.2 (1952), 2523s.); trad. it. *Plutarco*, Brescia 1965.

Ziegler 1969[4]; 1964[2] (K.) = K. Ziegler (ed.), *Plutarchi Vitae parallelae*, I; II.1, Leipzig 1969[4]; 1964[2].

Ziegler 1982 (N. E.) = N. E. Ziegler, *Dreams in Plautine Comedy*, Thesis Univ. of North Carolina - Chapel Hill 1982.

Zingerle 1937 = J. Zingerle, *Heil- und Dankinschriften*, «CV», 3 (1937), 75-115.

Zinsmaier 1993 = Th. Zinsmaier (tr./comm.), *Der von Bord geworfene Leichnam. Die sechste der neunzehn größeren pseudoquintilianischen Deklamationen*, Frankfurt a. M. *et al.* 1993.

Zintzen 1967 = C. Zintzen (ed./ann.), *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim 1967.

Zintzen 1973-4 = C. Zintzen in «RAC», 9 (1976) [1973-4], 640-668, s. v. *Geister (Dämonen)* (*Hellenistische u. kaiserzeitliche Philosophie*).

Zolla 1986 = E. Zolla, *L'amante invisibile. L'erotica sciamanica nelle religioni, nella letteratura e nella legittimazione politica*, Venezia 1986.

Sigle

AAA = A. Lipsius - M. Bonnet (edd.), *Acta apostolorum apocrypha*, I-II.2, Lipsiae 1891-1903 (= Hildesheim 1959).

AIJ = V. Hoffiller - B. Saria (edd./comm.), *Antike Inschriften aus Jugoslavien*, I (*Noricum und Pannonia superior*), Zagreb 1938 (= Amsterdam 1970).

CCSL = *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnholti.

CGL = G. Goetz (ed.), *Corpus glossariorum Latinorum*, I-VII, Lipsiae 1888-1923 (= Amsterdam 1965).

CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*, Berolini (poi anche Novi Eboraci).

CLE = F. Buecheler - E. Lommatsch (edd.), *Carmina Latina epigraphica*, I-III (= *Anthologia Latina*, II.1-3), Lipsiae 1895-1926 (= Amsterdam 1964).

CMAG = *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, Bruxelles.

CPF = *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, I.1*-, Firenze 1989-.

CPG = E. L. von Leutsch - F. G. Schneidewin (edd./comm.), *Corpus paroemiographorum Graecorum*, I-II, Gottingae 1839-1851 (2ª rist. Hildesheim 1965).

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vindobonae *et al.*

«DAGR» = «Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines», I-V, Paris 1877-1919.

DÉLG = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968-1980.

DÉLL[4] = A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1959[4] (1932[1]).

DGE = Aa. Vv., *Diccionario Griego-Español*, I-, Madrid 1980-.

«DPhA» = «Dictionnaire des philosophes antiques», I-, Paris 1989-.

DT = A. Audollent (ed./comm.), *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt...*, Parisiis 1904 (= Frankfurt a. M. 1967).

DTA = R. Wünsch (ed./comm.), *Inscriptiones Atticae aetatis Romanae*, 3 (*Appendix. Defixionum tabellae*), Berolini 1897 (= *IG* III.3, *Appendix*).

EG = G. Kaibel (ed./comm.), *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berolini 1878 (= Hildesheim 1965).

«EV» = «Enciclopedia Virgiliana», I-V**, Roma 1984-1991.

FGrHist = F. Jacoby (poi Ch. W. Fornara, G. Schepens *et al.*) (edd./comm.),

Die Fragmente der griechischen Historiker, Berlin 1923-1930; Leiden 1940-.

FHG = C. Müller - Th. Müller (edd./trr.), *Fragmenta historicorum Graecorum*, I-V, Parisiis 1841-1870.

FIRA[7] = E. Bruns (collab. Th. Mommsen - O. Gradenwitz) (edd./comm.), *Fontes iuris Romani antiqui. Leges et negotia*, Tubingae 1909[7] (= Aalen 1958).

FPhG = F. W. A. Mullach (ed./tr.), *Fragmenta philosophorum Graecorum*, I-III, Parisiis 1860-1881.

«GCN» = H. Hofmann (poi anche M. Zimmerman) (cur.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 1-, Groningen 1988-.

GCS = *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig (poi Berlin).

GDRK = E. Heitsch (ed.), *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, I; II, Göttingen 1963[2]; 1964.

GMA = R. Kotansky (ed./comm.), *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze* Lamellae, I, Opladen 1994.

GROSR = D. Del Corno (ed./comm.), *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milano-Varese 1969.

GVI = W. Peek (ed.), *Griechische Vers-Inschriften*, I (*Grab-Epigramme*), Berlin 1955.

HRR = H. Peter, *Historicorum Romanorum reliquiae*, I; II, Lipsiae 1914[2]; 1906.

IG = *Inscriptiones Graecae*, Berolini (poi anche Novi Eboraci).

IGUR = L. Moretti (ed./comm.), *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, I-III, Romae 1968-1979.

I. Iasos = W. Blümel (ed./comm.), *Die Inschriften von Iasos*, I-II, Bonn 1985.

I. Knidos = W. Blümel (ed./tr./comm.), *Die Inschriften von Knidos*, I, Bonn 1992.

ILLRP = A. Degrassi (ed./comm.), *Inscriptiones Latinae liberae rei publicae*, I; II, Firenze 1965[2]; 1963.

ILS = H. Dessau (ed.), *Inscriptiones Latinae selectae*, I-III, Berolini 1892-1916 (= 1974).

IMÉGR = É. Bernand (ed./tr./comm.), *Inscriptions métriques de l'Égypte Gréco-Romaine*, Paris 1969.

IOSPE I[2] = B. Latyschev (ed./tr./comm.), *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae*, I, Petropoli 1916[2] (= Hildesheim 1965).

«KlP» = «Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike», 1-5, München 1964-1975.

Lampe = G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961-1968.

«LIMC» = «Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae», I-, Zürich-München 1981-.

LSJ = H. G. Liddell - R. Scott - H. S. Jones (collab. R. McKenzie *et al.*), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940[9] + *Revised Supplement*, Oxford 1996.

MAMA = *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, I-, Manchester (poi London) 1928-.

MGH = *Monumenta Germaniae Historica*, Hannoverae o Berolini (poi Hannover o Stuttgart).

«ML» = «Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie», I-VI, Leipzig (poi Leipzig-Berlin) 1884-1937.

Montanari = F. Montanari *et al.*, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995.

PG = J.-P. Migne (cur.), *Patrologiae cursus completus... Series Graeca*, I-CLXII, Parisiis-Turnholti 1857-1904.

PGM[2] = K. Preisendanz - A. Henrichs (edd./trr.), *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, I-II, Stutgardiae 1973-1974[2] (Leipzig-Berlin 1928-1931[1] [solo Preisendanz]; vol. III, Leipzig-Berlin 1941 [indici] mai pubblicato in forma definitiva, ma circolante in bozze).

PIR[2] = E. Groag - A. Stein (poi L. Petersen *et al.*), *Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III. Editio altera*, I-, Berolini-Lipsiae (poi Berolini) 1933-.

PL = J.-P. Migne (cur.), *Patrologiae cursus completus... Series Latina*, I-CCXXI, Parisiis-Turnholti 1841-1904.

PLRE = A. H. M. Jones - J. R. Martindale - J. Morris (poi solo Martindale), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I-, Cambridge *et al.* 1971-.

PMG = D. L. Page (ed.), *Poetae melici Graeci*, Oxford 1962.

PTS = *Patristische Texte und Studien*, Berlin - New York.

«RAC» = «Reallexicon für Antike und Christentum», 1-, Stuttgart 1950-.

«RE» = «Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft», Stuttgart (poi München) 1893-1978.

RG = C. Walz (ed.), *Rhetores Graeci*, I-IX, Stuttgartiae *et al.* 1832-1836 (= Osnabrück 1968).

RLM = C. Halm (ed.), *Rhetores Latini minores*, Lipsiae 1863 (= Frankfurt a. M. 1964).

RRC[2] = M. H. Crawford, *Roman Republican Coinage*, I-II, Cambridge *et al.* 1983[2] (1974[1]).

SC = *Sources Chrétiennes*, Paris.
Sophocles = E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Cambridge (Mass.) 1887[3] (= Hildesheim 1983).
SSR = G. Giannantoni (ed./tr./comm.), *Socratis et Socraticorum reliquiae*, I-IV, Napoli 1990.
SupplMag = R. W. Daniel - F. Maltomini (edd./trr./comm.), *Supplementum magicum*, I-II, Opladen 1990-1992.
SVF = J. von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, I-III, Lipsiae 1903-1905; IV (indici, a cura di M. Adler), Lipsiae 1924.
Syll.[3] = W. Dittenberger (ed./comm.), *Sylloge inscriptionum Graecarum*, I-IV, Lipsiae 1915-1924[3] (= Hildesheim 1960).
Tab. Sulis vd. *Bibliografia*, Tomlin 1988.
ThlL = *Thesaurus linguae Latinae*, I-, Lipsiae (poi anche Stutgardiae) 1900-.
VS = H. Diels - W. Kranz (edd./trr.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlin 1956[8] (1903[1] [solo Diels]).

Indici

a cura di Menico Caroli

Avvertenze

L'*Indice dei nomi, delle cose notevoli, dei termini e delle espressioni greche e latine* è da intendersi come selettivo. Nell'*Indice dei luoghi antichi*, autori e opere sono citati in latino, in ordine alfabetico – ad eccezione delle voci *Fragmenta*, *Testimonia*, *Scholia*, citate sempre alla fine di un lemma. All'interno di uno stesso lemma, ◆ separa le diverse opere di uno stesso autore, • i diversi luoghi di una stessa opera. I numeri in grassetto indicano i luoghi tradotti e commentati analiticamente. Per i testi non frammentari l'edizione di riferimento è stata specificata – di norma – solo per opere di minore notorietà, ovvero per gli scritti di autori cristiani, o comunque nei casi in cui l'edizione assunta a base comportasse divergenze testuali significative rispetto alle altre correnti per i passi citati. L'*Indice delle principali discussioni critico-testuali* seleziona i contributi offerti alla costituzione del testo di un autore antico (eventualmente sotto forma di rinvii bibliografici, quando questi siano sfuggiti o suscettibili di sfuggire alle edizioni e trattazioni 'standard' delle opere in questione). L'*Indice dei manoscritti* non include i testimoni papirologici, registrati nell'*Indice dei luoghi antichi* sotto apposita voce.

I

Indice dei nomi, delle cose notevoli, dei termini e delle espressioni greche e latine

Abari Iperboreo: 66; 90
Abrasax: 18
accecamento (come punizione divina): 422, n. 9
Acco: 18
amore: (a. 'paradossali'): 217ss. e n. 2; 265, n. 9 • (assenza di rimedi contro l'a.): 263s., n. 7
androgini (come prodigi): 372-4, n. 17
anima: (come 'Seelenvogel' che cerca vendetta): 305s., n. 10 • (destino dell'a. nell'aldilà): 15ss.
annegamento (morte per): 187-9
Antesterie: 24; 122
Antifane di Berge: 110, n. 357
Antigono Monoftalmo: 366-8, n. 1; 386s., n. 7
Antistene Rodio: 405, n. 1
Antonio Diogene: 70; 78ss.; 97-100; 105; 111, nn. 361 e 363; 249, n. 25; 260s., n. 1
Apollonio di Tiana: 41; 59, n. 176; 158, n. 1; 225-7; 266ss.
archivi (templari): 53s.; 249, n. 25
Ares (metonimia A. = guerra): 412, n. 23
Aristea di Proconneso: 66
Atenodoro di Tarso: 150s., n. 7
Attila: 428ss.
Aurelia Tolemaide: 102
Aurelio Ermogene: 102
automi: 278, n. 21

bagni (credenze e superstizioni relative ai): 190ss.
bambini: (b.-*medium*): 378, n. 36 • (storie di terrore per b.): 83s.
Bormo: 187, n. 2
Buplago: 400ss.

camminare: (sulla neve o su carboni ardenti): 290, n. 14 • (sulle acque): 262s., n. 5
Cassio Parmense: 149, n. 2; 151s., n. 11; 352, n. 1
catene (portate da fantasmi): 150, n. 5; cfr. 323, n. 26
consacrazione (di edifici, ponti, etc.): 210, n. 1
cremazione (di τέρατα): 373s., n. 17
Crisippo: 63; 70

Damascio di Damasco: 67-70; 90; 107s.
Damide: 278s., n. 24
Damone: 198ss.
Demetrio cinico: 272, n. 2
Democrito: 64; 73; 152, n. 11
demoni: 16ss. • (d. delle acque): 187ss. • ('d. personali'): 357, n. 13 • (d. servitori): 277s., n. 21 • (d. ὑδραῖοι): 194 • (invisibilità

dei d.): 40, n. 113 • (teriomorfismi dei d.): 161, n. 11; 168, n. 9
'doppio' (motivo del): 218ss.; 253, n. 47

Empedocle: 59, n. 176; 125s., n. 17
Empedotimo: 65, n. 197; 76
Empusa: 225ss.; 266ss.
epilessia (credenze e superstizioni sulla): 327, nn. 2 e 5; 328, nn. 8 e 10; 330s., n. 16; 331, n. 17
Epimenide di Cnosso: 66
epistolografia pseudoepigrafa: 248s., n. 25
Er (mito di): 63ss.; 345s., n. 25
Eraclide Pontico: 70; 75s.; 125s. e n. 17
Erasmo da Rotterdam: 158, n. *; 183, n. 6
Ermotimo di Clazomene: 66
Eroe di Temesa: 43; 85, n. 270; 86; 195 e n. 39
eroi: 16ss.
Esopo (leggendaria risurrezione di): 85, n. 270
Eteo (demone): 85, n. 270
etere: (difendono la propria verginità): 326s., n. 1 • (nomi di mostri delle): 271, n. 1; 276, n. 19
eufemismi: 30s.; 32
Eurinoo di Nicopoli: 66

fantasmi: 8ss. • (amori di uomini con f.): 217ss. • (apparizioni dei f.): 21ss.; 40 • (caratteristiche dei f.): 27ss. • (case infestate da f.): 121ss. • (circolazione e fruizione delle storie di f.): 81ss. • (colori dei f.): 38s. • (corporeità e incorporeità dei f.): 42s.; 242, n. 9; 265, n. 10; 317, n. 5; 376s., n. 34 • (dimensione sovrumana dei f.): 41 • (f. di guerra): 339ss. • (folle arringate da f.): 395, n. 8 • (ingerenze politiche dei f.): 343s. • (momenti di apparizione dei f.): 47s. • ('prove' della credibilità dei f.): 108-17 • (rappresentazione dei f. sotto forma di animali): 40 • (sparizione dei f.): 336s., n. 7 • (storie di f.): 49ss. • (terminologia per i f.): 27ss. • (voci dei f.): 44ss.; 152, n. 12
ferro (in magia): 251, n. 35; 322, n. 22
Fila: 249, n. 25; 256, n. 2
Filemone: 123 e n. 8
Filinnio: 115; 223-5; 230ss.
fiumi (ingrossati dal sangue dei caduti in battaglia): 432, n. 7
Flegonte di Tralle: 55-8; 65-7; 77; 105ss.

Gabieno: 116; 390ss.
Gello: 18 e n. 31; 85, n. 270
Giamblico (romanziere): 78s.
Giulio Africano: 100ss.

Halley (cometa di): 432, n. 2

Ila: 187, n. 2
implicazioni giuridiche delle infestazioni: 129-31
incubo (concetto greco-latino di): 22; 219, n. 14
infanti o feti che parlano: 378, n. 36
inferi (accesso agli): 9ss.; 121

Kausatha (demone): 202ss.

Lamia: 18; 33; 83s.; 225s.; 275, n. 18
'letteratura di consumo': 91ss.
lettura (ruolo della l. in storie di fantasmi): 151s., n. 11
Licinio Sura: 71
Liside: 114
Lolliano: 80ss.; 93ss.
lucerna (ruolo della l. in storie di fantasmi): 139, n. 4; 160s., n. 8; 239, n. 2
luna ('far discendere la'): 262, n. 3

Macate: 115; 223; 230ss.
magia (pretesa onnipotenza della): 261s., n. 2
Maratonio (eroe): 423, n. 11
Melissa → Liside
Menippo (seguace di Apollonio di Tiana): 273, n. 5
metadiegesi: 62; 81; 112, n. 366; 335, n. 1
mezzanotte (come ora di fantasmi): 47s.
mezzogiorno (come ora di fantasmi): 47s.; 408, n. 7
montanismo: 288, n. 8
moribondi (veridicità dei): 398, n. 13
Mormo: 18; 83s.; 271, n. 1
morte: (anticipata): 13 • (apparente): 58ss.; 242, n. 9
morti irrequieti: 8ss.; *passim*
mutismo (dei morti): 45; 152, n. 12

narratori/-trici di professione: 82ss.
Naumachio Epirota: 63-7; 386, n. 1
ninfe (e divinità acquatiche affini): 187ss.
Numenio di Apamea: 19; 63ss.

oralità (e storie di fantasmi): 82-7; 174, n. 1; 179, n. 6; 201, n. 8
Oreste (eroe): 330, n. 16

paradossografia: 52ss.
Perasia: 290, n. 14
Periandro di Corinto: 114
pietre (lanciate contro fantasmi): 376s., n. 34
pitagorici (ruolo dei p. nelle credenze sui fantasmi): 158s., n. 1
platano (associato con la morte): 335s., n. 4
politica (e fantasmi) → fantasmi
'poltergeist': 127-9; 171ss.
Pompeo (connessione della sua stirpe con evocazioni di defunti): 394s., n. 6
Pompeo (Sesto): 390ss.
Porfirio: 194; 204, n. 1
possessione demoniaca: 24s.
Proclo: 63ss.
proverbi (e soprannaturale): 85 e n. 270

retorica (e soprannaturale): 264, n. 7; 306, n. 11; 316s., n. 3; 318, n. 11
'romanzi dell'orrore': 77ss.
Rufo di Filippi: 66; 240, n. 4

sacrificio umano: (di fondazione): 210, n. 1 • (iterato periodicamente): 210, n. 1

sarcofagia (di entità infere): 376, n. 33
schiavi (ruolo militare degli): 421, n. 4
Scipione Africano (leggende su): 404, n. 1
scuola (e 'meraviglioso'): 87ss.; 430s., n. 1
'serpe in seno': 274, n. 12
Servio (giurista): 130s.
sesso-gola (accostamento): 276, n. 19
Simon Mago: 261s., n. 2; 276, n. 20; 278, n. 21
sirene: 187ss.
spettri → fantasmi
squallore (tipico dei fantasmi): 41; 150, n. 5
suicidio: (conseguenze ultraterrene del): 12 • (nel diritto e nella retorica): 303s., n. 4

tabù linguistici: 30ss.
Teofilatto Simocatta: 70
Teogneto: 123 e n. 8
Teone (maestro di Damascio): 108; 430s., n. 1
terremoti (presunta capacità di procurarli): 289, n. 12
'teste parlanti': 377s., n. 36; 395, n. 7
tomba (spoliazione di): 245, n. 17; 303, n. 1 • (valenze simboliche della): 295ss.
tre (simbolismo del numero): 245, n. 18; 369, n. 5
'triplicazione': 245, n. 18

vedove: 370, n. 8
Veleda: 264, n. 7
volo (presunta capacità di levarsi in): 263, n. 6

'Wassermann': 189

'zombie': 23s.

ἄγαμος: 10; 221
ἀγύναιος: 10
ἀθαλάμευτος: 10; 221, n. 20
αἰγυπτιάζω: 160, n. 7
αἰτωλάρχης: 368s., n. 4
ἀλάστωρ: 32
ἀλίβας: 32; 43; 195, n. 36
ἀλιτήριος: 32
ἀλλόκοτος: 355, n. 9
ἄλλως: 422, n. 8
ἀναβιώσεις: 59ss.
ἀνάγκη (magica): 321, n. 21
ἄπαις: 10
ἄταφος: 9ss.; 43; 140-2, n. 10; 179, n. 7; 195; 336, n. 5
ἄτεκνος: 10
αὐχμηρός: 41
ἀφοσιόομαι: 375, n. 28
ἀωρία (concetto di): 10ss.
ἄωρος: 9ss.; 140-2, n. 10; 221; 336, n. 5; 341; 374, n. 17

βιαιοθάνατος (βιοθ-, βίαιος, βιοθανής): 10, n. 7; 11ss.; 140-2, n. 10; 158, n. 1; 195; 336, n. 5; 341; 374, n. 17

δαίμων: 17ss.; 27; 32; 159s., n. 6; 217ss.; 375, n. 28
διαβήτρια: 290, n. 14

εἴδωλον: 29; 36s.; 44; 46; 71; *passim*
εἰδωλοποιΐα: 88ss.
εἰκών: 29
ἔκφυλος: 355, n. 9
ἐλέγχω: 276s., n. 20
ἐναργής: 422, n. 7
ἐνοχλέω: 162, n. 16
ἐπακτός: 263, n. 7
ἐπιπομπή: 213, n. 17
ἐπιφάνειαι (raccolte di): 54ss.; 345
ἐπιφανής: 407, n. 2
ἐπιχώριος (con sfumatura negativa): 290s., n. 16

ζήτημα μονομερές: 315, n. 1

ἠθοποιΐα: 88
ἠίθεος: 10; 221, n. 20
ἥρως: 17; 27; 32

θεῖος ἀνήρ: 20; 58s.; 158s., n. 1; 175, n. 3; 252, n. 39; 263, n. 6
θερμός (con valenza temporale): 275, n. 14

ἱππάρχης: 408, n. 5

κατέχω: 331, n. 18

λαμυρός: 33; 276, n. 19
λάφυρα: 407, n. 4

μεσημβρινὸν δαιμόνιον: 48
μιάστωρ: 32
μορμολύκη, -εῖον, -ία: 276, n. 18

νεκυδαίμων: 18; 27; 32
νεκυομαντεῖον: 25s.
νεόγαμος: 224, n. 35; 244, n. 11
νυκτιπόλος: 31

ὄναρ: 21ss.; 112; 219
οὐσία (in magia): 26 e n. 57
ὄψις: 29

περιεργία: 246, n. 20
πολιτάρχης: 238, n. 1; 248, n. 25
πολύ, πολλῷ (dinanzi a comparativi): 329, n. 12
πολυπραγμοσύνη, -εῖν: 246, n. 20
πριβᾶτον: 211, n. 6
προγυμνάσματα: 87ss.
προσαγγέλλειν ἑαυτόν: 304, n. 4
προστρόπαιος: 32
προσωποποιΐα: 88

σκιά: 29
σκιασμός: 29, n. 67
σκῦλα: 407, n. 4
συνάντημα: 31

τις (a designare un fantasma): 34; 328, n. 8
τερατοσκόπος: 252, n. 39; 371, n. 13
τρίζω: 44

ὕπαρ: 21ss.; 112; 219
ὑποφθέγγομαι: 355s., n. 11

φαντασία: 29
φάντασμα: 29
φάσμα: 29; 160, n. 6; 375, n. 28
φοβερός: 329, n. 11
φοινικίζω: 273, n. 6

ψυχή: 29

actio malae tractationis: 314s., n. 1
actio rei uxoriae: 314s., n. 1
actio sepulcri violati: 245, n. 17; 303, n. 1; 315, n. 1
adynaton: 261, n. 2
anima: 29
aretalogus: 82, n. 258

bellum iustum: 410, n. 21

circulator: 82, n. 258
curiositas: 246s., n. 20

daemonium meridianum: 48
discursio: 290, n. 14

effigies: 29s.; 149, n. 4
exorcista: 291, n. 18
Exverriae: 122

fabulator: 82
figura: 30; 149, n. 4
formidamen: 30

idolon: 149, n. 4
imago: 30; 149, n. 4
iustus timor (in diritto): 129-31

lar: 32
larva: 18; 33
legitimum tempus fati: 13
lemures: 18; 33
Lemuria: 24; 122

malignus (= *obscurus*): 321, n. 20
manes: 32; 149, n. 4
mania: 33; 124, n. 10
mo(n)stellum: 31; 123, n. 7
monstrum: 31; 149, n. 4; 307, n. 16; 373, n. 17
murmur (magico): 318s., n. 12

necessitas (magica): 321, n. 21
numen (***Augusti***): 175, n. 4

parricidium: 302s., n. 1; 306s., n. 13
pestilens: 149, n. 3
phantasma: 149, n. 4
pietas (come 'slogan' politico): 397, n. 12
poena cullei: 302s., n. 1

rusticus (con sfumatura negativa): 290s., n. 16

sceleratus (= *miser*): 317s., n. 6
simulacrum: 30; 149, n. 4
'sit tibi terra levis': 295s.; 319s., n. 15
sorex (*sorix*?): 168s., n. 10
species: 30
spectrum: 30; 149s., n. 4
squalidus: 41; 150, n. 5
strid(e)o: 44

terror (e corradicali): 30s.

umbra: 30

violenter perempti (e locuzioni affini): 11
visio: 30
visum: 30
vitium occultum (in diritto): 129

II
INDICE DEI LUOGHI ANTICHI

Achilles Tatius: 2, 25, 1: 222, n. 25 • 4, 9, 3: 327, n. 4 • 5, 16, 1s.: 195, n. 36

Acta Apostolorum Apocrypha (edd. Lipsius-Bonnet): *Martyrium Petri* 2 = *AAA* 1, p. 80, 23-5: 278, n. 21

Aelianus: *De natura animalium* 1, 24: 371, n. 15 • 7, 19: 327, n. 6 • 7, 38: 420, n. 1 • 11, 10: 378, n. 36 • 15, 16: 371, n. 15 ◆ *Varia historia* 3, 37: 304, n. 4 • 4, 7: 252, n. 41 • 8, 18: 86 • 9, 39: 217, n. 2 ◆ *Fragmenta* (ed. Domingo-Forasté) 50a-g: 367, n. 1 • 87a-d: 195, n. 40

Aeneas Gazaeus: *Theophrastus sive de animarum immortalitate et corporum resurrectione dialogus* (ed. Colonna) p. 18, 13s.: 366, n. 1 • pp. 63, 19 - 64, 2: 395, n. 8

Aeschines: *Orationes* (ed. Dilts) 2, 153: 112s.

Aeschylus: *Agamemnon* 1390: 379, n. 41 • 1533s.: 379, n. 41 ◆ *Choephoroe* 548s.: 371, n. 15 ◆ *Eumenides* 57: 355, n. 9 ◆ *Persae* 688-92: 240s., n. 4 • 788s.: 344, n. 17 • 790-842: 344, n. 17 ◆ *Prometheus* 479s.: 263, n. 7 ◆ *Fragmenta* (ed. Radt) 139: 227, n. 48 • **273a: 31; 89 e n. 288

Aesopica (edd. Chambry = Hausrath-Hunger): 82a = 62: 274, n. 12 • 82b = 186: 274, n. 12 • 82c: 274, n. 12 • 91 = 56: 264, n. 7

Agathias: *Historiae* (ed. Keydell) 2, 31, 5-9: 69, n. 212; 307, n. 16

Αἰσχίνου ῥήτορος βίος (edd. Martin-Budé): 4-7: 271, n. 1

Alcaeus Messenius: *Epigrammata* (edd. Gow-Page) 4: 407, n. 4 • 4, 3: 412, n. 23

Alciphro: 3, 26, 3: 271, n. 1 • 4, 12, 2: 150, n. 5

Ammianus Marcellinus: 14, 11, 17: 183, n. 3; 305, n. 10 • 19, 12, 14: 297, n. 6 • 19, 12, 20: 372, n. 17 • 29, 2, 28: 191, n. 23 • 31, 1, 3: 44, n. 134

Anaxilas: *Fragmenta* (edd. Kassel-Austin) 22: 271, n. 1

Andocides: 1, 130: 128 e n. 28

Anonymus: *De sublimitate* 3, 2: 183, n. 6

Anonymus: *Vita Antonii* (ed. Bartelink) 8-10: 168, n. 9 • 9, 5-7: 168, n. 9 • 9, 9s.: 168, n. 9 • 52, 2-4: 168, n. 9

Anonymus → *Carmen Barcinonense de Alcestide*; *Geoponica*; *Historia Apollonii Regis Tyri*; *Historia monachorum in Aegypto*; *Testamentum Salomonis*

Anthologia Latina (edd. Riese² = Shackleton Bailey): 406 = 402: 394, n. 6 • 410, 6 = 406, 6: 298, n. 11

Anthologia Palatina: 5, 82: 190, n. 15 • 5, 162, 1: 276, n. 19 • 6, 206, 3: 244, n. 13 • 7, 95, 3s.: 253, n. 47 • 7, 186, 4: 244, n. 11 • 7, 247: 407, n. 4 • 7, 401, 7s.: 320, n. 15 • 7, 443, 2: 379, n. 41 • 7, 450, 6:

276, n. 19 • 7, 470: 304, n. 4 • 9, 626s.: 205, n. 2

Antigonus: *Historiarum mirabilium collectio* (ed. Musso) 21, 4: 371, n. 15

Antipater Sidonius: *Epigrammata* (edd. Gow-Page) 6, 3: 244, n. 13

Antiphon: *Tetralogiae* 3, 1, 3s.: 129, n. 29 • 3, 2, 8: 129, n. 29 • 3, 3, 7: 129, n. 29 • 3, 4, 10: 129, n. 29

Antisthenes Atheniensis: *Testimonia* (ed. Giannantoni) V A 17: 272, n. 4

Antisthenes Rhodius: *FGrHist* 508 F 2-15: 405, n. 1 ♦ *FGrHist* 508 T 1-3: 405, n. 1

Antoninus Liberalis: 8: 195, n. 39; 227, n. 48

Aphthonius: *Progymnasmata* (ed. Rabe) 11 p. 34, 10-3: 88, n. 280

Apion Oasites: *FGrHist* 616 F 23: 277, n. 21

Apollonius: *Historiae mirabiles* (ed. Giannini) 1-4: 66 • 5s.: 66 • 6, 2f: 62, n. 189

Apollonius Rhodius: 1, 1228-39: 187, n. 2 • 4, 865-79: 246, n. 20

Apostolius: *Collectio paroemiarum* 13, 79a = *CPG* 2, p. 596: 274, n. 12

Appendix proverbiorum: 2, 15 = *CPG* 1, pp. 396s.: 256, n. 1 • 3, 84 = *CPG* 1, p. 432: 161, n. 10

Appianus: *Bella civilia* 1, 83, 377: 426, n. 1 • 2, 104, 430: 397, n. 12 • 4, 4, 14: 378, n. 36; 421, n. 6 • 4, 134, 562-7: 353, n. 1; 356, n. 13 • 4, 134, 565: 352, n. 1; 355, nn. 7 e 9; 356, n. 12; 357, n. 14 • 5, 99, 414: 396, n. 10 • 5, 109-12: 393, n. 2 • 5, 111, 464s.: 393, n. 2 • 5, 111, 465 - 115, 481: 393, n. 2 • 5, 112, 466-9: 393, n. 2 • 5, 112, 470: 396, n. 10 • 5, 113, 474: 393, n. 2 • 5, 115, 481: 393s., n. 2 ♦ *Libyca* 63, 278: 201, n. 6 ♦ *Syriaca* 7, 25-9: 409, n. 13 • 13, 53 - 14, 58: 409, n. 13 • 15, 64: 409, n. 13 • 16, 66: 407, n. 4 • 19, 88s.: 407, n. 4 • 21, 93: 410, n. 19 • 21, 93s.: 413, n. 24 • 21, 95: 413, n. 24 • 23, 109: 414, n. 25 • 43, 224-8: 412, n. 24

Apuleius: *Apologia sive de magia* 42, 6: 378, n. 36 • 64, 1s.: 28s., n. 63 • 64, 2: 30s.; 297, n. 6 ♦ *De deo Socratis* 15, 152s.: 28, n. 60; 33, n. 86 • 15, 153: 29, n. 63 ♦ *Florida* 14, 3: 275, n. 16 • 16, 15: 152, n. 12 ♦ *Metamorphoseon libri*: 80s. • 1, 5, 1ss.: 112, n. 365 • 1, 13, 6ss.: 395, n. 7 • 1, 15, 1-3: 335, n. 1 • 1, 18, 8: 335s., n. 4 • 1, 19, 9: 395, n. 7 • 2, 21-30: 84 • 2, 28, 1: 204, n. 2 • 2, 28-30: 26 • 2, 30, 1: 115, n. 374 • 4, 22, 5: 38, n. 107; 81, n. 254 • 4, 33, 4 - 34, 1: 244, n. 11 • 5, 2, 3 - 3, 5: 278, n. 21 • 5, 17, 3s.: 275, n. 12 • 5, 22: 239, n. 2 • 6, 20: 250, n. 30 • 7, 9, 5s.: 326, n. 1 • 8, 30, 1: 335, n. 1 • 9, 29-31: 80, n. 253 • 9, 30, 1s.: 112, n. 365 • 9, 30, 3ss.: 337, n. 8 • 9, 30, 3-7: 48, n. 143

[Apuleius]: *Asclepius* 24: 160, n. 7

Aquila Rhetor (ed. Halm): 3 p. 23, 22-9: 88, n. 280

Aristeas Proconnesius: *Testimonia*

(ed. Bernabé) 2: 395, n. 8 • 7: 395, n. 8 • 8: 395, n. 8

Aristides: *Orationes* (edd. Lenz-Behr) 1, 25: 271, n. 1 • 3: 89 ◆ *Scholia* (ed. Dindorf): 3, p. 42: 271, n. 1

Aristobulus: *FGrHist* 139 F 27: 433, n. 15 • F 28a: 433, n. 15

Aristodemus: *FGrHist* 104 F 1, 8, 1: 23, n. 42

Ariston Ceus: *Fragmenta* (ed. Wehrli²) 33: 90

Aristophanes: *Aves*: 109 • 712: 330, n. 16 • 1488-93: 330, n. 16 ◆ *Ecclesiazusae* 893-9: 274, n. 9 • 906-10: 275, n. 12 • 1056s.: 225, n. 41; 271, n. 1 • 1068: 275, n. 18 • 1071s.: 238, n. * • 1306: 238, n. * ◆ *Nubes* 749-56: 262, n. 3 • 1024: 152, n. 11 ◆ *Ranae* 285-305: 225, n. 41 • 289-91: 226, n. 42 • 294s.: 226, n. 42 ◆ *Fragmenta* (edd. Kassel-Austin) *322: 330, n. 16 • 515: 225, nn. 39 e 41; 275, n. 12 ◆ *Scholia*: *Aves* (ed. Holwerda) 1490b pp. 215s.: 330, n. 16

Aristoteles: *De partibus animalium* 3, 10, 673a: 377, n. 36 ◆ *Rhetorica* 1, 1371a, 31-3: 87, n. 277 ◆ *Fragmenta* (ed. Gigon) 660-5: 405, n. 1

[Aristoteles]: *Mirabilium auscultationes* 101b: 62, n. 189 • 165: 371, n. 15

Arrianus: *Anabasis Alexandri* 4, 5, 2-9: 433, n. 15 • 4, 6, 1s.: 433, n. 15 • 4, 6, 3-5: 433, n. 15

Artemidorus: *Onirocriticon* 1, 50: 41, n. 118 • 1, 79: 253, n. 47 • 1, 80: 253, n. 47 • 4, 78: 121, n. 1

Asclepiades: *Epigrammata* (edd. Gow-Page) 8, 1: 276, n. 19

Athanasius: *De incarnatione Verbi* (ed. Kannengiesser, *SC* 199) 47, 2: 192, n. 27 ◆ *Vita Antonii* (ed. Bartelink, *SC* 400) 23, 3: 348, n. 35

Athenaeus: 8, 335d-e: 104, n. 337 • 10, 457d-e: 276, n. 19 • 11, 461c: 330, n. 16 • 13, 575: 260, n. 1 • 13, 606b-607a: 217, n. 2

Athenodorus Tarsensis: *FGrHist* 746 T 3: 151, n. 7

Augustinus: *De civitate Dei* (edd. Dombart-Kalb⁵) 2, 25: 115, n. 377; 421, n. 6; 426s., n. 1; 427, n. 3 • 3, 31: 378, n. 36 • 6, 9: 122, n. 3 • 22, 8: 121, n. 1 • 22, 28: 64, n. 194

Babrius: 63: 330, n. 16 • *143: 274, n. 12

Basilica: *Scholia* (edd. Scheltema-Holwerda) 20, 1, 27, 2: 130s. e n. 39

Boethius: *De consolatione philosophiae* 1, 1: 152, n. 11; 240, n. 3

Caecilius Calactinus: *Fragmenta* (ed. Ofenloch): 85: 183, n. 6

Caecilius Statius (edd. Ribbeck³ = Guardì): *Plocium* 167 = 163: 327, n. 6 ◆ *Titthe* 223 = 219s.: 327, n. 6

Caelius Aurelianus: *Chronicarum sive tardarum passionum libri* (ed. Bendz) 1, 55: 330, n. 16

Callias: *Fragmenta* (edd. Kassel-Austin) 28: 271, n. 1
Callimachus: *Epigrammata* (edd. Pfeiffer = Gow-Page) 22, 1s. = 36, 1s.: 188, n. 7 ◆ *Iambi* (ed. Pfeiffer) 1: 34 • 1, 31-5: 375, n. 26
Calpurnius Flaccus: 51: 314, n. 1
Carmen Barcinonense de Alcestide (ed. Nosarti): 86ss.: 222, n. 21 • 90ss.: 221s., n. 21
Cassiodorus: *Variae* 12, 27: 166, n. 2
Cassius Dio → Dio Cassius
Catullus Mimographus (edd. Ribbeck[3] = Bonaria[2]): *Phasma*, p. 371 = p. 80: 124, n. 10
Celsus: Ἀληθὴς λόγος: 66
CGL: 3, p. 108: 302, n. 1 • 3, p. 390, 7-33: 302, n. 1 • 5, p. 195, 9: 122, n. 5
Chalcidius: *In Platonis Timaeum* (ed. Waszink[2]) 135: 40, n. 113
Chamaeleon Heracleota: *Fragmenta* (edd. Wehrli[2] = Giordano[2]) 9, 14s. = *9, 17s.: 330, n. 16
Chares Mytilenensis: *FGrHist* 125 F 5: 260, n. 1
Charito: 1, 7, 6: 245, n. 17 • 1, 7-10: 245, n. 17; 251, n. 33 • 1, 8, 3s.: 242, n. 9 • 2, 4, 4: 375, n. 28 • 3, 3, 4: 250, n. 30 • 6, 4, 7: 263, n. 7
Choricius: *Opera* (edd. Foerster-Richtsteig) 20, 2: 316, n. 3
Chronicon Lindium → Timachidas
Chrysippus: *SVF* 2, 1200: 9, n. 6 • 2, 1200-5: 21 • 2, 1204s.: 115, n. 374 • *SVF* 3, App. 2, 28, fr. 5: 104, n. 337
Cicero: *De divinatione* 1, 27, 56: 9, n. 6 • 1, 27, 56s.: 21 • 1, 27, 57: 115, n. 374 • 1, 53, 121: 371, n. 14; 378, n. 36 • 2, 65, 134: 21 ◆ *De inventione* 1, 54, 103: 139, n. 3 ◆ *De legibus* 2, 26, 64: 245, n. 17 ◆ *De natura deorum* 3, 19, 49: 85, n. 272 ◆ *De officiis* 3, 13, 54: 149, n. 3 • 3, 16, 67: 149, n. 3 ◆ *De republica* 3, 19, 29: 149, n. 3 ◆ *Epistulae ad Atticum* 2, 16, 2: 183, n. 6 • 16, 11, 4: 151, n. 7 ◆ *Epistulae ad familiares* 4, 12, 3: 152s., n. 14 ◆ *In M. Antonium orationes Philippicae* 3, 6, 15: 174, n. 2 • 5, 14, 39: 397, n. 12 ◆ *Orator* 25, 85: 88, n. 280 ◆ *Pro Cluentio* 11, 32: 319, n. 13 ◆ *Pro Milone* 4, 9: 200, n. 1 ◆ *Pro Roscio Amerino* 13, 38: 307, n. 16 • 22, 63: 307, n. 16 • 34, 97: 335, n. 1 ◆ *Tusculanae disputationes* 1, 16, 37: 35 e n. 96; 44 • 1, 30s., 74s.: 152, n. 13
Claudianus: *De raptu Proserpinae* 1, 40s.: 431, n. 2 ◆ *In Rufinum* 1, 112-63: 431, n. 2
Clearchus: *Fragmenta* (ed. Wehrli[2]) 7: 65, n. 198 • 8: 65, n. 198; 369, n. 5
Clemens Alexandrinus: *Protrepticus* 4, 55, 5: 297, n. 6 • 4, 57, 5: 217 e n. 3 ◆ 4, 58, 3: 277s., n. 21 ◆ *Stromata* 1, 133, 2: 66
[Clemens]: *Homiliae* (edd. Rehm-Irmscher-Paschke[2], *GCS* 42.2) 2, 32, 2: 278, n. 21 • 4, 4, 3: 276, n. 20 ◆ (Rufinus) *Recognitiones* (edd. Rehm-Paschke, *GCS* 51) 2,

9, 3-9: 261s., n. 2 • 3, 47, 2: 278, n. 21 • 3, 57, 4: 278, n. 21
Codex Iustinianus: 6, 35, 1: 303, n. 2 • 9, 18, 5: 246, n. 20 • 9, 18, 6: 261, n. 2 • 9, 50: 303, n. 4
Codex Theodosianus: 9, 16, 4: 246, n. 20 • 9, 16, 5: 261, n. 2
Columella: 1, 1, 8: 366, n. 1
Constantinus Manasses: *Fragmenta* (ed. Mazal) 165: 264, n. 7
Constantius: *Vita Germani* (ed. Borius, *SC* 112) 10: 148, n. * • 10, 26ss.: 150, n. 5
Cornelius Labeo: *Fragmenta* (ed. Mastandrea) 11: 64, n. 194
Craterus: *FGrHist* 153 F 2: 249, n. 25
Crinagoras: *Epigrammata* (edd. Gow-Page) 41, 7s.: 320, n. 15
Cyprianus: *De lapsis* (ed. Bévenot, *CCSL* 3) 5, 88-91: 287, n. 5 • 24, 466-70: 192, n. 27 ♦ *Epistulae* (ed. Diercks, *CCSL* 3b-c) 69: 284, n. 1 • 70: 284, n. 1 • 70, 1, 1s.: 284, n. 1 • 71: 284, n. 1 • 73: 284, n. 1 • 74: 284, n. 1 • (Firmilianus) 75, 5, 1: 284, n. 1 • 75, 10: 112, n. 365; **280ss.** • 75, 10, 4: 228, n. 53 • 75, 13, 1: 284, n. 1 ♦ *Quod idola dii non sint* (ed. Hartel, *CSEL* 3.1) 6s.: 289, n. 12
Cyranides (ed. Kaimakis): 1, 13, 24s.: 31, n. 77 • 1, 24, 58-69: 289, n. 12 • 1, 24, 68s.: 289, n. 12 • 2, 31, 21: 31, n. 77 • 3, 3, 23s.: 31, n. 77 • 4, 67, 6: 31, n. 77

Damascius: *In Platonis Phaedonem* (ed. Westerink) 1, 239: 297, n. 6 • 2, 149: 341, n. 1 ♦ *Paradoxa*: 67-70; 108 ♦ *Vita Isidori* (ed. Zintzen): 69; 204, n. 1 • 63: 69, n. 211; 421, nn. 5s.; **428ss.** • 64: 431, n. 2 • 69: 69, n. 211 • 148: 69, n. 211 • 203: 434, n. 20 • 253: 69, n. 211 • *Fragmenta* 7: 69, n. 211 • 115: 430, n. 1 • 168: 69, n. 211
Democritus: *VS* 66 B 1: 64, nn. 195s.
Demophilus: *Similitudines* 55: 274, n. 12
Demosthenes: *Orationes* 18, 130: 271, n. 1 • 18, 323: 95, n. 306
Digesta Iustiniani: 11, 7, 4: 296, n. 4 • 19, 2, 27, 1: 130s. • 28, 3, 6, 7: 304, n. 4 • 47, 12: 303, n. 2 • 48, 2, 1: 303, n. 2 • 48, 2, 2: 303, n. 2 • 48, 21, 3: 303, n. 4
Dio Cassius (sive eius epitomae): *Historiae Romanae* 13, fr. 54, 4: 354, n. 3 • 15, fr. 57, 30: 201, n. 6 • 19, fr. 62, 1[a]: 406, n. 1; 413, n. 24; 414, n. 26 • 42, 11, 1-4: 347, n. 34 • 47, 41, 1s.: 357, n. 13 • 48, 37, 5: 394, n. 2 • 49, 5: 393, n. 2 • 49, 5, 3s.: 393, n. 2 • 49, 6, 4: 393, n. 2 • 49, 6s.: 393, n. 2 • 49, 7, 1: 394, n. 2 • 59, 29s.: 178, n. 1 • 61, 14, 4: 183, n. 3 • 63, 7, 1: 183, n. 6 • 63, 7, 1s.: 182, n. 1 • 67, 9, 1-5: 39, n. 108; 278, n. 21 • 69, 8, 3: 304, n. 4 • 72, 13, 3-6: 288, n. 8 • 75, 13, 2: 246, n. 20 • 77, 15, 2-5: 183, n. 3
Dio Chrysostomus: *Orationes* 5: 83s.; 227, n. 48 • 5, 1-4: 272, n. 1 • 5, 3: 272, n. 1 • 5, 13-5: 274, n. 12 • 5, 20s.: 275, n. 18 • 32, 13:

378, n. 36 • 64, 2-4: 304, n. 4
Diodorus Siculus: 11, 14, 4: 58, n. 171 • 19, 59, 4-6: 256, n. 2 • 19, 74, 6: 381, n. 53 • 19, 75, 5s.: 366, n. 1 • 19, 75, 6: 381, n. 53 • 32, 12, 2: 372, n. 17; 374, n. 17 • 34-5, 2, 6: 276, n. 20
Diogenes Laertius: *Anth. Pal.* 7, 95, 3s.: 253, n. 47 ♦ *Vitae philosophorum* 6, 19: 405, n. 1 • 7, 130: 253, n. 47 • 8, 67-9: 59, n. 176
Dioscorides: *Epigrammata* (edd. Gow-Page) 26, 6: 276, n. 19
Donatus: *Ad Terentii Eunuchum* 9: 123, n. 8
Duodecim Tabularum Leges 10, 1: 152, n. 14
Duris: *FGrHist* 76 F 17: 227, n. 48

Ennius: *Annales* (edd. Vahlen² = Skutsch) 381-3 = 371-3: 409, n. 13 ♦ *Scaenica* (edd. Vahlen² = Jocelyn) 211s. = 177s.: 139, n. 3 • 321 = 267: 264, n. 7
Epiphanius: *Panarion* (ed. Holl, *GCS* 25; 31; 37) 30, 7, 5: 192, n. 26; 194, n. 35 • 33, 8, 2: 98, n. 318
Etymologicum Magnum (ed. Gaisford): 63, 41s.: 43, n. 130
Eunapius: *Vitae sophistarum* (ed. Giangrande) 2, 1, 5: 273, n. 5 • 4, 1, 12: 112, n. 365; 196; **202ss.** • 5, 1, 8s.: 263, n. 6 • 5, 2, 1-6: 196; 205, n. 2 • 10, 6, 1: 204, n. 2
Eupolis (edd. Kassel-Austin): *Demi* fr. 99: 89, n. 287 • frr. 99-146: 344, n. 18 • test. *VII: 395, n. 9
Euripides: *Alcestis* 167-9: 10 • 354-6: 222, n. 21 • 417s.: 265, n. 9 • 463s.: 319, n. 15 • 843s.: 374, n. 19 ♦ *Hecuba* 25s.: 139, n. 3 • 30: 139, n. 3 • 113: 45, n. 136 ♦ *Helena* 851-4: 319, n. 15 ♦ *Hippolytus* 516: 263, n. 7 • 439: 265, n. 9 • 462ss.: 265, n. 9 ♦ *Orestes* 385-7: 41s., n. 120 ♦ *Fragmenta* (ed. Nauck²) 480-8: 374, n. 17 • 647-57: 224, n. 36 • 922: 227, n. 48
Eusebius: *Chronicon* → Hieronymus ♦ *Historia ecclesiastica* (ed. Schwartz, *GCS* 9.1-3) 6, 27: 286, n. 3 • 6, 28: 285, n. 2 • 6, 43, 8: 291, n. 16 ♦ *In Hieroclem* (ed. des Places, *SC* 333) 13, 3-6: 278, n. 23 • 30, 1-6: 278, n. 23 • 35, 24s.: 228, n. 51; 278, n. 23
Eustathius: *Commentarii ad Homeri Iliadem* (ed. van der Valk) 10, 457: 377, n. 36

Favorinus (ed. Barigazzi): fr. inc. sed. 98: 272, n. 3 ♦ test. 6: 272, n. 3
Festus (sive Paulus ex Festo; ed. Lindsay): p. 68, 8-13: 122, n. 3 • p. 68, 10: 122, n. 6 • p. 77, 25s.: 122, n. 2 • p. 114, 21: 124, n. 10 • p. 158, 33s.: 123, n. 8 • p. 166, 19s.: 123, n. 8 • p. 394, 18-20: 123, n. 8
Firmicus Maternus: *Mathesis* (edd. Kroll-Skutsch-Ziegler²) 3, 4, 23: 341, n. 1
Firmilianus → Cyprianus
Florus: 1, 6, 7: 347, n. 34 • 2, 17, 8:

352, n. 1; 355, n. 9; 356, n. 12; 357, n. 16
Fortunatianus: *Ars rhetorica* (edd. Halm = Calboli Montefusco) 1, 13: 303, n. 1 • 1, 14: 303, n. 1
Frontinus: *Strategemata* 2, 4, 18s.: 347, n. 34 • 4, 3, 7: 354, n. 3
Fulgentius: *Mythologiae* (ed. Helm) 1, 20 p. 11, 6-10: 239, n. 2

Gellius: *Noctes Atticae* 2, 23, 15-8: 327, n. 6 • 4, 9, 9: 175, n. 3 • 9, 4, 1-5: 49-51; 91-3 • 9, 4, 3: 53; 91, n. 295 • 9, 4, 11s.: 62, n. 189 • 17, 18: 397, n. 12
Geoponica (ed. Beckh): 1 (p. 3, 11): 101, n. 326 • 11, 2, 7: 330, n. 16
Georgius Cedrenus: *Compendium historiarum*, *PG* 121, 417d-420a: 183, n. 6
Granius Licinianus: *Historiarum reliquiae* (ed. Criniti) 28, 17-21: 61, n. 185 • 28, 22: 62, n. 189
Gregorius Magnus: *Dialogi* (ed. de Vogüé, *SC* 251; 260; 265) 3, 2, 1s.: 167, n. 3 • 3, 2s.: 167, n. 2 • 3, 2-4: 167, n. 2 • 3, 3, 1: 167, n. 2 • 3, 4, 1: 159, n. 3 • 3, 4, 1-3: **164ss.** • 3, 5: 166, n. 2; 167, n. 2 • 3, 20, 2: 169, n. 11 • 3, 21, 3: 169, n. 11 • 4, 12, 4: 398, n. 13 • 4, 37, 5s.: 126, n. 21 • 4, 42, 3s.: 194, n. 33 • 4, 57, 5-7: 194, n. 33 ◆ *Registrum epistularum* (ed. Norberg, *CCSL* 140-140a) 1, 26, 22-8: 167, n. 3
Gregorius Nyssenus: *De anima et resurrectione*, *PG* 46, 88b: 297, n. 6 ◆ *De vita Gregorii Thaumaturgi* (ed. Heil) pp. 50, 24 - 52, 23: 193, n. 31 • p. 51, 2: 211, n. 6 • p. 51, 2s.: 211, n. 2
Gregorius Turonensis: *Liber de miraculis beati Andreae apostoli* (ed. Bonnet, *MGH*, *Script. rer. Mer.* 1.2) 5 pp. 379s.: 193, n. 32 • 6 p. 380, 19ss.: 299, n. 17 • 23 pp. 389, 25 - 390, 14: 193, nn. 30 e 32; 326, n. 1 • 27 p. 392: 193, n. 32 • 27 p. 392, 10s.: 212, n. 14 • 27 p. 392, 16: 192, n. 27 ◆ *Liber in gloria confessorum* (ed. Krusch, *MGH*, *Script. rer. Mer.* 1.2) 58 p. 331, 27: 398, n. 13
Guilielmus Malmesberensis: *Gesta regum Anglorum* (ed. Stubbs) 2, 205 pp. 256-8: 251, n. 35

Hadrianus Tyrius: *Declamatio* (ed. Hinck) pp. 44s.: 264, n. 7
Harpocration: *Lexicon in decem oratores Atticos* (edd. Dindorf = Keaney) s. v. Ἔμπουσα (1, p. 112 = p. 93): 225, n. 41
Heliodorus: 1, 2, 3-7: 356, n. 11 • 1, 2, 4: 356, n. 11 • 1, 3, 1: 345, n. 24 • 2, 1, 3: 244, n. 11 • 2, 29, 3s.: 244, n. 11 • 3, 16, 3: 277, n. 21 • 3, 18 - 4, 5: 265, n. 8 • 4, 7, 4: 264, n. 7 • 6, 14s.: 26; 78; 342, n. 7 • 6, 15, 1: 356, n. 11; 375, n. 20 • 6, 15, 3-5: 115, n. 374 • 7, 5, 2: 329, n. 12 • 10, 16, 1: 244, n. 11
Heraclides Lembus: *Excerpta politiarum* (ed. Dilts) 29: 304, n. 4
Heraclides Ponticus: *Fragmenta* (ed. Wehrli²) 71s.: 125, n. 17 • 73: 90 • 73-5: 90, n. 292 • 76-89: 59;

126, n. 17 • 81: 59, n. 178 • 90-103: 126, n. 17 • 91: 65, n. 197 • 93: 65, n. 197

Heraclitus: *VS* 22 B 46: 327, n. 2

Hermeneumata Pseudodositheana → *CGL* 3

Hermippus: *Fragmenta* (ed. Wehrli) 10, 30s.: 85, n. 270

Hermogenes (ed. Rabe): *De inventione* 4, 11 pp. 200, 20 - 201, 11: 327, n. 6 ◆ *De methodo gravitatis* 21 pp. 436, 17 - 437, 1: 316, n. 3 ♦ *De statibus* 6 p. 32, 10-3: 315, n. 1 ♦ *Progymnasmata* 9 p. 20, 14-8: 88, n. 280 ♦ *Scholia*: *RG* 7.1, p. 405, 14-8: 303, n. 1

Herodianus: *Ab excessu divi Marci* 4, 12, 3: 246, n. 20

Herodotus: 1, 85: 378, n. 36 • 3, 33: 327, n. 2 • 3, 109, 1s.: 371, n. 15 • 4, 14: 335, n. 1 • 4, 15: 395, n. 8; 410, n. 19 • 4, 15, 3: 336, n. 7 • 5, 92, η, 1-4: 114 • 6, 69: 220, n. 17 • 6, 105: 420, n. 1 • 6, 107-17: 420, n. 1 • 6, 117, 2s.: 420, n. 1 • 8, 27: 347, n. 34

Heron Alexandrinus: *Catoptrica* (edd. [Nix-]Schmidt) 18: 262, n. 3

Hesiodus: *Opera et dies* 121-6: 17 • 125: 39, n. 111 • 141: 17 • 180ss.: 139, n. 3 • 183: 139, n. 3 • 252-5: 17 • 255: 39, n. 111 ♦ *Theogonia* 986-91: 17

Hesychius (ed. Latte): B 1394: 187, n. 2 • K 4041: 330, n. 16 • Λ 440: 407, n. 4

Hierocles: *FHG* 4, pp. 329s.: 366, n. 1

Hierocles: Φιλαλήθης λόγος: 227

Hieron: *FGrHist* 518 F 3s.: 366, n. 1

Hieronymus: *Chronicon* (ed. Helm) p. 216, 14s.: 285, n. 2 ♦ *Epistulae* (ed. Hilberg², *CSEL* 54-6) 33, 4, 9: 286, n. 3 • *Vita Hilarionis monachi* (ed. Bastiaensen) 3, 7: 348, n. 35

Hippocrates: *De affectionibus interioribus* (ed. Littré) 48: 335, n. 1 ♦ *De morbo sacro* (ed. Grensemann) 1, 17: 374, n. 19 • 1, 32-8: 331, n. 17 • 1, 38: 30; 330, n. 16 • 12, 2: 327, n. 5.

Hippolytus: *Refutatio omnium haeresium* (ed. Marcovich, *PTS* 25) 4, 32, 1: 289, n. 8 • 4, 33, 2: 290, n. 14 • 4, 37: 262, n. 3 • 4, 39: 289, n. 12

Historia Apollonii Regis Tyri: 33ss.: 326, n. 1 • 34-6: 326, n. 1

Historia monachorum in Aegypto (ed. Festugière): 20, 16: 192, n. 27

Homerus: *Ilias*: 102 • 2, 858-61: 264, n. 7 • 10, 457: 377, n. 36 • 14, 282: 39, n. 111 • 20, 131: 422, n. 9 • 21, 324ss.: 432, n. 7 • 23, 65ss.: 197 • 23, 68: 240, n. 3 • 23, 71ss.: 9 • 23, 99-101: 317, n. 5 ♦ *Odyssea* 1, 236ss.: 380, n. 47 • 11: 102 • 11, 51ss.: 9 • 11, 582-92: 275, n. 17 • 11, 592: 277, n. 20 • 12, 39-54: 187, n. 3 • 12, 154-200: 187, n. 3 • 14, 287ss.: 273, n. 6 • 16, 17ss.: 380, n. 47 • 18, 373-7: 278, n. 21 • 18, 417-21: 278, n. 21 • 22, 329: 377, n. 36 • 24, 5ss.: 430, n. *

[Homerus]: *Caminus* (ed. Markwald): 127s. ♦ *Cypria* (ed. Bernabé) fr. 18, 2: 287, n. 5 ♦ *Hymnus*

in Cererem 231ss.: 246, n. 20
Horatius (ed. Klingner[3]): *Ars poetica* 340: 83, n. 261 ♦ *Carmina* 2, 13, 5-8: 139, n. 3 • 3, 24, 60: 139, n. 3 • 4, 2, 57s.: 322, n. 24 ♦ *Epodon liber* 5, 92-4: 31 ♦ *Saturae* 2, 1, 58: 306, n. 10
Hydatius: *Chronicon* (ed. Tranoy, *SC* 218s.) 27, 149: 431s., n. 2 • 27, 150: 432, n. 8; 433, n. 10 • 27, 151: 432, n. 2
Hyginus: *Fabulae* 103, 2: 245, n. 18 • 104, 1: 245, n. 18

Iamblichus: *Babyloniaca* (ed. Habrich) 3 p. 10, 9s.: 78; 219, n. 14 • 4 p. 16, 1-6: 336, n. 5 • 5 p. 18, 14-8: 79; 336, n. 5 • 6s. pp. 20, 1 - 22, 6: 251, n. 33 • 7 p. 22, 4-6: 245, n. 17 • 10 p. 32, 15s.: 78 • *Fragmenta* 9-*10: 79; 219, n. 14 • *24-*29: 251, n. 33 • *29: 245, n. 17
Iamblichus: *De mysteriis* (ed. des Places) 1, 20, 62, 5-7: 40, n. 113 • 3, 4, 110, 13-6: 290, n. 14 • 3, 5, 112, 3s.: 263, n. 6
Idomeneus Lampsacenus: *FGrHist* 338 F 2: 271, n. 1

INSCRIPTIONES
AE 1967, 85: 98 e n. 314 • 1972, 245s.: 287, n. 6 • 1985, 813: 287, n. 6 • 1989, 730s.: 287, n. 6 • 1995, 1643: 190, n. 19
Ager 1995, 13-5: 368, n. 1
AIJ 557: 188s.
CIL 6, 8668: 179, n. 7 • 6, 29195: 188, n. 7
CLE 1109, 11: 46 • 1163, 5s.: 15 e n. 23 • 2170*, 10s.: 320, n. 15
DEFIXIONES INEDITAE: 189, n. 11
DT 8, 14s.: 263, n. 7 • 129: 189
GMA 1, 52: 192, n. 24 • 1, 52, 98s.: 192, n. 24 • 1, 52, 108s.: 192, n. 24
GVI 952: 188, n. 7 • 984: 188, n. 7 • 1595: 188, n. 7 • 1897, 14: 188, n. 7 • 2026, 8s.: 221, n. 20
EG 505, 3: 244, n. 11 • 810: 205, n. 2
IG 2/3[2], 1006, 26s.: 422, n. 10 • 7, 413: 85, n. 273 • 9.1[2], 3 A: 382, n. 53
IGUR 1344: 188, n. 7 • 1350: 188, n. 7
I. Iasos 1, 2: 366, n. 1
I. Knidos 1, 154, 14s.: 263, n. 7
ILLRP[2] 426: 397, n. 12
ILS 3106: 287, n. 6 • 8482: 188, n. 7
IMÉGR 87, 4: 188, n. 7
IOSPE 1[2], 344, 2-4: 54 e n. 157
Meiggs-Lewis 1988[2], 13, A 13-5: 414, n. 27
SEG 3 (1929), 406: 188, n. 7 • 6 (1932), 140: 221, n. 20 • 8 (1937), 473: 188, n. 7 • 14 (1957), 611: 264, n. 7 • 16 (1959), 592: 264, n. 7 • 31 (1981), 851: 264, n. 7 • 34 (1984), 459: 188, n. 7 • 35 (1985), 1582: 211, n. 6 • 39 (1989), 736: 405, n. 1 • 42 (1992), 1290: 290, n. 14
SupplMag 42, 11ss.: 190, n. 15 • 42, 14: 190, n. 15 • 42, 62: 190, n. 15
Syll.[3] 601: 410, n. 21 • 747: 85, n. 273 • 948: 201, n. 5
Tab. Sulis 4: 189, n. 13

Iohannes Damascenus: *De strygibus*, *PG* 94, 1604: 18, n. 31
Iohannes Lydus: *De mensibus* (ed. Wünsch) 3, 5: 99, n. 320 • 4, 4: 330, n. 16 • 4, 42: 99, n. 320
Iohannes Malalas: *Chronographia* (ed. Schenk von Stauffenberg) 11, 272: 252, n. 41; 342, n. 8
Iohannes Philoponus: *In Aristotelis meteorologicorum librum primum commentarium* (ed. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 14.1) pp. 116, 36 - 117, 27: 69, n. 212
Iohannes Sardianus: *Commentarium in Aphthonii progymnasmata* (ed. Rabe) 11: 88, n. 280
Iordanes: *De rebus Geticis* (edd. Giunta-Grillone) 36, 192 - 41, 218: 431, n. 2 • 37, 196: 433, n. 10 • 40, 208: 432, n. 7 • 40, 211: 433, n. 10 • 41, 217: 432, n. 8
Iosephus Flavius: *Antiquitates Iudaicae* 19, 1-273: 178, n. * • 19, 104: 179, n. 8 • 19, 116: 179, n. 8 • 19, 117: 179, n. 8 • 19, 190-200: 178, n. 1 • 19, 195: 178, n. 3 • 19, 237: 178, n. 3 ◆ *De bello Iudaico* 6, 298: 434, n. 19 • 7, 185: 25, n. 53
Isidorus: *Historia Gothorum* (ed. Mommsen, *MGH*, *AA* 11.2) 25: 432, n. 8 • 26: 432, n. 2 ◆ *Origines sive etymologiae* (ed. Lindsay) 8, 11, 102: 83, n. 261
Iulius Africanus: Κεστοί (ed. Vieillefond): 100ss. • 1: 103, n. 335 • 1-4: 101, n. 329 • 5: 102s. • 6-8: 101, n. 329 • 9, 1, 50s.: 101, n. 327
Iustinus: *Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi* 31, 3, 5-10: 409, n. 13 • 31, 5, 3-9: 409, n. 13
Iustinus Martyr: *Apologia maior* (ed. Marcovich, *PTS* 38) 18, 4: 25, n. 53 • 44, 12: 404, n. 1
Iuvenalis: 5, 52-5: 39, n. 109 • 6, 242-5: 316, n. 3 • 8, 185s.: 124, n. 10 ◆ *Scholia* 8, 186: 124, n. 10

Labeo → Cornelius Labeo
Lactantius: *Divinarum institutionum libri* 2, 2, 6: 297, n. 6 • 5, 16, 5: 149, n. 3
Libanius (ed. Foerster): *Declamationes* 26: 304, n. 4 • 28: 304, n. 4 • 31: 304, n. 4 • 41: 264, n. 7 • 41, 7: 319, n. 14 ◆ *Ethopoeae* 26, 4: 217, n. 2
Livius: 1, 16, 5-8: 335, n. 1 • 3, 58, 11: 121, n. 1 • 4, 33, 1s.: 347, n. 34 • 7, 17, 3-5: 347, n. 34 • 21, 4, 6s.: 354, n. 3 • 21, 62, 2: 378, n. 36 • 23, 15, 2-6: 201, n. 6 • 24, 10, 10: 378, n. 36 • 24, 10, 11s.: 344, n. 20 • 27, 37, 5-15: 372, n. 17 • 34, 60, 3-6: 409, n. 13 • 35, 23: 409, n. 13 • 35, 41: 409, n. 13 • 36, 6, 7 - 7, 21: 409, n. 13 • 36, 8, 3-5: 407, n. 4 • 36, 15, 3: 408, n. 5 • 36, 19, 5: 407, n. 4 • 36, 19, 11: 411, n. 22 • 36, 20, 1-4: 410, n. 19; 410s., n. 22 • 36, 21, 2s.: 410, n. 19 • 36, 22-4: 413, n. 24 • 36, 26, 5: 406, n. 1 • 36, 29, 1-3: 406, n. 1 • 36, 30: 414, n. 26 • 36, 30, 3: 414, n. 26 • 36, 30, 4: 413, n. 24 • 36, 30, 6: 413, n. 24 • 36,

33, 1: 414, n. 26 • 36, 34: 414, n. 26 • 37, 6, 5: 414, n. 25 • 37, 48: 406, n. 1 • 38, 40, 3 - 41, 15: 412, n. 24 • 38, 45, 3: 412, n. 24

Lollianus: *Phoenicica*: 80ss.; 93ss.; vd. POxy 1368

Longus: 2, 7, 7: 263s., n. 7

Lucanus: 1, 578-80: 421, n. 5 • 1, 580s.: 343, n. 15 • 1, 582s.: 195, n. 40 • 6: 392, n. 1 • 6, 413ss.: 26; 394, n. 6 • 6, 432s.: 394, n. 6 • 6, 461s.: 262, n. 4 • 6, 573: 397, n. 11 • 6, 633-6: 342, n. 7 • 6, 637: 395, n. 7 • 6, 638: 395, n. 7 • 6, 657: 397, n. 11 • 6, 712ss.: 342, n. 7 • 6, 771-3: 394s., n. 6 • 6, 813s.: 394, n. 6 • 7, 179s.: 305, n. 10 • 9, 73: 321, n. 20 • 9, 147: 397, n. 12

Lucianus: *Adversus indoctum et libros multos ementem* 19: 272, n. 2 ◆ *Cataplus* 5s.: 341, n. 1 • 8s.: 344, n. 19 ◆ *De mercede conductis potentium familiaribus* 25: 159, n. 5 ◆ *De saltatione* 19: 226, n. 43 ◆ *Dialogi meretricii* 9, 5: 159, n. 5 ◆ *Dialogi mortuorum* 1, 1: 159, n. 4 • 28: 241, n. 4 ◆ *Gallus* 29: 159, n. 5 ◆ *Lexiphanes* 29: 159, n. 5 ◆ *Macrobii* 21: 151, n. 7 ◆ *Menippus sive necyomantia* 22: 161, n. 10 ◆ *Ocypus* 105-9: 330, n. 16 ◆ *Philopseudeis sive incredulus*: 72-7 • 2: 83, n. 261 • 13: 262, n. 5; 263, n. 6 • 18-21: 76; 129, n. 31 • 22-4: 76 • 25: 76; 126, n. 21 • 26: 242, n. 9 • 27: 114, n. 373; 152, n. 11; 161, n. 9; 240, n. 3; 317, n. 5 • 30: 111, n. 365 • 30s.: **154ss.** • 31: 115, n. 376; 139, n. 4; 140, n. 4; 151, n. 11; 152, n. 14; 168, n. 9; 169, n. 11; 329, n. 11 • 32: 73; 152, n. 11 • 34s.: 277, n. 21 ◆ *Quomodo historia conscribenda sit* 3: 159, n. 4 • 63: 159, n. 4 ◆ *Timon* 22: 159, n. 5 ◆ *Toxaris vel amicitia* 14s.: 273s., n. 9 ◆ *Verae historiae* 1, 2: 63 e n. 191 • 1, 2-4: 110, n. 358 • 1, 4: 63 e n. 192 • 1, 6-9: 83, n. 265 • 1, 26: 111, n. 365 • 2, 12: 276, n. 20 • 2, 14: 278, n. 21 • 2, 46: 226, n. 43 ◆ *Vitarum auctio* 2: 158, n. 1 ◆ *Scholia* (ed. Rabe): *Icaromenippus* tit.: 273, n. 5; 278, n. 23 • *Menippus* 22: 161, n. 10 • *Verae historiae* 1, 4: 63 e n. 193

[Lucianus]: *Asinus* 4: 263, n. 6 • 12: 161, n. 8 • 55: 252, n. 39

Lucilius: *Saturarum fragmenta* (ed. Marx) 484: 33; 83, n. 261

Lucretius: 2, 7s.: 152, n. 11 • 3, 876-93: 320, n. 15

Luscius Lanuvinus (ed. Ribbeck[3]): *Phasma*, p. 96: 123, n. 8

Lycophron: *Alexandra* 686s.: 374s., n. 20 • 1155-9: 367, n. 1

Lydus → Iohannes Lydus

Macrobius: *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis* 1, 9, 5: 297, n. 6 • 1, 10-2: 64, n. 194

Marcus Aurelius: *Meditationes* 11, 23: 83, n. 261

Marinus: *Vita Procli* (ed. Masullo): 204, n. 1

Meleager: *Epigrammata* (edd. Gow-Page) 130: 304, n. 4
Melito Sardianus: *Apologia ad Marcum Aurelium* (ed. Otto) 5 (9, pp. 426s.): 192, n. 27
Menander (ed. Sandbach²): *Citharista* 19: 327, n. 6 • 92ss.: 327, n. 6 ◆ *Epitrepontes* 471b ss.: 327, n. 6 ◆ *Phasma*: 224, n. 38; 261, n. 1 ◆ *Samia* 38ss.: 327, n. 6 ◆ *Sicyonii* 370b-373a: 326, n. 1 ◆ *Fragmenta* (edd. Kassel-Austin) 298: 327, n. 6 • *337: 327, n. 6 • 348: 330, n. 16 • 879: 304, n. 4 • 1001: 327, n. 6
Minucius Felix: *Octavius* 26, 7ss.: 289, n. 12
Myrsilus: *FGrHist* 477: 53, n. 154
Mythographus Vaticanus I (ed. Zorzetti, Les Belles Lettres): 2, 56: 221, n. 21
Mythographus Vaticanus II (ed. Kulcsár, *CCSL* 91c): 259: 221, n. 21

Naumachius: *GDRK* 1², pp. 92-4: 386, n. 1
Nepos: *Cato* 3, 4: 62, n. 190 ◆ *Hannibal* 2, 1: 409, n. 13 • 8, 1: 409, n. 13 ◆ *Pausanias* 5, 5: 127, n. 24
Nicander: *Theriaca* 128-36: 371, n. 15
Nicephorus Basilaca: *Progymnasmata* (ed. Pignani) 39: 89 e n. 285
Nicephorus Callistus: *Historia ecclesiastica* 7, 13 = *PG* 145, 1229c-1232d: 326, n. 1
Nonius (ed. Lindsay): 1, p. 197: 31; 122, n. 2
Novius: *Atellanae* (edd. Ribbeck³ = Frassinetti²): *Mania medica*, p. 319 = p. 83: 124, n. 10
Numenius: *Fragmenta* (ed. des Places) 29: 51 • 35: 64, n. 194

NUMMI
RRC² 477-9: 397, n. 12 • 477.1a: 397, n. 12 • 511: 397, n. 12

Nymphis: *FGrHist* 432 F 5: 187, n. 2

Obsequens: *Prodigiorum liber* 14: 427, nn. 2s. • 25: 374, n. 17 • 28: 427, n. 7 • 28a: 427, n. 7 • 41: 378, n. 36 • 43: 427, n. 2; 434, n. 19 • 45: 427, n. 2 • 46: 427, n. 3 • 48: 427, n. 7 • 57: 31, n. 75; 421, n. 6; **424ss.**; 433, n. 10 • 61a: 427, n. 7
Olympiodorus: *In Platonis Phaedonem* (ed. Westerink) 3, 4: 297, n. 6
Onasander: *Strategicus* 42, 2: 354, n. 3 • 42, 14: 354, n. 3
Oracula Sibyllina (ed. Geffcken): 3, 350-62: 404, n. 1 • 4, 145-8: 404, n. 1
Oraculum figuli (ed. Koenen): 397, n. 13
Origenes: *Commentariorum series in evangelium Matthaei* (edd. Klostermann-Benz-Treu², *GCS* 38.2) 39 p. 75, 4-12: 285s., n. 3 ◆ *Contra Celsum* (ed. Borret, *SC* 132; 136; 147; 150; 227) 1, 24: 160, n. 7 • 1, 28: 160, n. 7 • 1, 68:

160, n. 7; 277, n. 21 • 2, 60: 297, n. 6 • 3, 26: 395, n. 8 • 3, 26-35: 66 • 3, 50: 160, n. 7 • 5, 57: 51s.; 63s. • 6, 41: 160, n. 7 • 7, 5: 121, n. 1; 297, n. 6

Orosius: 5, 6, 1: 374, n. 17

Ovidius: *Amores* 1, 8, 9s.: 261, n. 2 • 2, 16, 15s.: 320, n. 15 ♦ *Ars amatoria* 2, 101-4: 263, n. 7 ♦ *Fasti* 2, 23s.: 122, nn. 3s. • 2, 504: 335, n. 1 • 2, 509: 335, n. 1 • 2, 547-56: 24 • 5, 419-92: 122, n. 2 • 5, 442-4: 122, n. 2 • 5, 458: 375, n. 20 • 5, 483: 33, n. 86 ♦ *Heroides* 5, 149: 263, n. 7 ♦ *Ibis* 139-64: 305, n. 10 ♦ *Metamorphoseon libri* 1, 144: 139, n. 3 • 1, 523: 263, n. 7 • 3, 281s.: 220, n. 18 • 4, 158-61: 336, n. 4 • 8, 99s.: 307, n. 16 ♦ *Tristia* 2, 419s.: 104, n. 337 • 3, 1, 60ss.: 104, n. 337

[Ovidius]: *Consolatio ad Liviam* 135: 317, n. 6

Palladius: *Historia Lausiaca* (ed. Bartelink) 65: 326, n. 1

Panegyrici Veteres (ed. Lassandro): 12, 16, 5: 179, n. 9

PAPYRI

Pap. Lugd. Bat. 25, 2: 374, n. 17

PCair inv. 43227, frr. 1 *recto* - 3 *verso* (Pack² 375): 89, n. 287

PCollYoutie 30, 4: 246, n. 20

PColon inv. 3328: 93s.; 334, n. *; 337, n. 8 • fr. A 2 *recto*: 334, n. 1 • fr. A 2 *recto*, 11-3: 334, n. 1; 336, n. 6 • fr. B 1 *recto* e *verso*: 334s., n. 1 • fr. B 1 *verso*, 23-31: 38, n. 107; 80, n. 249; 81, n. 254; 93; 334s., n. 1

PDM 12, 149: 190, n. 17

PGM² 1, 102-12: 277, n. 21 • 1, 119: 263, n. 6 • 1, 119-22: 262, n. 5 • 1, 123-5: 261, n. 2 • 1, 125s.: 289, n. 12 • 2, 50-5: 190, n. 17 • 4, 537-41: 263, n. 6 • 4, 1390ss.: 343, n. 11 • 7, 467-77: 190, n. 17 • 12, 133-7: 121, n. 1 • 12, 242: 263, n. 5 • 13, 284-6: 262, n. 5 • 13, 872s.: 261, n. 2; 289, n. 12 • 13, 874s.: 263, n. 5 • 34: 260, n. 1 • 36, 68-101: 190, n. 17

PHaun 3, 46: 264, n. 7

PKöln 125, II: 89, n. 288 • 250, A I, 17 - A II, 24: 217, n. 2

PLitPalauRib 26: 80, n. 249; 95; **258ss.**

PMich inv. 5 (Pack² 2636): 80, n. 249; 95; 217, n. 1; **258ss.** ♦ inv. 3378 (Pack² 2629): 80, nn. 249 e 253; 95; 152, n. 12

POxy 412 (Pack² 53): 102s. ♦ 416 (Pack² 168): 80, n. 249; 90, n. 289; 95; 162, n. 12; 337, n. 7 ♦ 1365 (Pack² 2181): 102 ♦ 1368 (Pack² 2620): 80, n. 249; 94; 298; **332ss.** ♦ 1386 (Pack² 718): 102 ♦ 1392 (Pack² 921): 102 ♦ 3001, fr. 1: 197 ♦ 3012: 99 ♦ ined. inv. 57/42(a): 94, n. 301; 334, n. *; 336, n. 6

PPalauRib inv. 152a-e: 260, n. *

PSI 1177 (Pack² 95): 99

SB 14, 12144, 4: 246, n. 20

Parthenius: *Amatoriae narrationes*

(ed. Martini) 31: 253, n. 47 • 31, 2: 253, n. 47

Pausanias: 1, 15, 3: 420, n. 1 • 1, 29, 4: 422, n. 9 • 1, 32, 3s.: **418ss.** • 1, 32, 4: 433, n. 11; 434, n. 17 • 1, 32, 5: 420, n. 1 • 3, 17, 8s.: 23, n. 42 • 6, 6, 7: 86 • 6, 6, 7-11: 43; 195, n. 38 • 6, 6, 10: 86 • 6, 6, 11: 86; 111, n. 362; 161, n. 11; 195, n. 39; 329, n. 11 • 6, 11, 2: 220, n. 17 • 7, 8, 8 - 9, 1: 406, n. 1 • 7, 15, 7: 421, n. 4 • 8, 54, 6: 420, n. 1 • 9, 38, 5: 322, n. 22 • 10, 1, 11: 347, n. 34 • 10, 20, 2: 421, n. 4 • 10, 22, 1: 412, n. 22 • 10, 23, 7: 421, n. 6 • 10, 28, 7: 376, n. 33 • 10, 38, 12s.: 415, n. 27

Persius: *Scholia* 5, 185: 33, n. 88; 122, n. 2

Petronius (ed. Müller[4]): 1, 1: 306, n. 11 • 61s.: 85, n. 269 • 61-3: 84 • 122, vv. 137s.: 297, n. 6 • 134, 12, vv. 1ss.: 261, n. 2

Phaedrus: 4, 19: 274, n. 12

Philaenis: Περὶ ἀφροδισίων: 276, n. 19

Philemon: *Fragmenta* (edd. Kassel-Austin) 87: 123, n. 8

Philippus: *Epigrammata* (edd. Gow-Page) 24, 4: 244, n. 11

Philo Iudaeus: *Legatio ad Gaium* (edd. Smallwood[2] = Pelletier) 351: 178, n. 2; 179, n. 7

Philostratus: *Heroicus* (ed. de Lannoy) 8, 16: 435, n. 23 • 11, 2: 317, n. 5 • 21, 6: 317, n. 5 • 22, 3: 222, n. 22 • 28, 8-13: 377, n. 36 • 43, 14: 36, n. 99 • 56, 1s.: 421, n. 6 • 56, 2: 421, n. 6 • 56, 6-10: 376, n. 33 ♦ *Vita Apollonii Tyanaei* (ed. Kayser) 1, 3: 278, n. 24 • 1, 21: 41 • 2, 4: 226, n. 43; 275, n. 12; 278, n. 23 • 3, 27: 278, n. 21 • 3, 38: 24, n. 52; 222, n. 24; 342, n. 10 • 4, 10: 377, n. 34 • 4, 14: 377, n. 36 • 4, 16: 336s., n. 7 • 4, 20: 24s., n. 52 • 4, 24: 270, n. 1 • 4, 25: 112, n. 365; 152, n. 12; 159, n. 3; 213, n. 15; 225-7; **266ss.** • 4, 38s.: 273, n. 5 • 4, 42: 272, n. 2 • 4, 44: 273, n. 5 • 4, 45: 59, n. 176 • 4, 46: 273, n. 5 • 5, 7: 273, n. 5 • 5, 19: 272, n. 2 • 6, 11: 276, n. 20 • 6, 27: 205, n. 3; 219s., n. 14 • 7, 16: 272, n. 2 • 7, 32: 41 • 8, 7: 275, n. 18; 277, n. 21 ♦ *Vitae sophistarum* (ed. Kayser) 1, 8, 4: 272, n. 3 • 2, 10, 6: 318, n. 11 • 2, 27, 5: 264, n. 7

Phlegon: *De mirabilibus* (ed. Giannini) 1: **230ss.** • 1, 3ss.: 115, n. 378 • 1, 4-9: 265, n. 8 • 1, 11: 369, n. 5; 370, n. 7 • 1, 11s.: 114, n. 374 • 1, 12: 375, n. 25 • 1, 12-8: 371, n. 12 • 1, 14: 369, n. 5; 371, n. 12 • 1, 16-8: 371, n. 12 • 1, 17: 373, n. 17; 409, nn. 17s. • 1, 18: 375, n. 28; 386, n. 6 • 1-3: 56-8; 248s., n. 25; 368, n. 1; 407, n. 1; 409, n. 14 • 2: 240, n. 4; 242, n. 9; 247, n. 24; **360ss.**; 395, n. 7; 406, n. 1 • 2, 1: 387, n. 8 • 2, 4: 241, n. 5; 252, n. 39; 409, nn. 15 e 17 • 2, 5: 242, n. 9 • 2, 5-10: 395, n. 8 • 2, 6: 241, n. 5; 247, n. 23 • 2, 9s.: 242, n. 9 • 2, 10: 242, n. 9; 336, n. 7 • 2, 11: 409s., n. 19 • 2, 11s.: 395, n. 8 • 2, 12: 387, n. 7 • 3:

366, n. 1; 368, n. 1; 379, n. 40; 395, n. 7; 404, n. 1; 405, n. 1 • 3, 1: 405, n. 1 • 3, 2: 413, n. 24 • 3, 3: 31, n. 75 • 3, 3-7: 392, n. 1; 395, n. 7; **400ss.** • 3, 4: 368, n. 3; 369, n. 5; 374, n. 20; 394, n. 5 • 3, 4s.: 395, n. 8 • 3, 5: 247, n. 22; 373, n. 17; 375, n. 28; 397, n. 13 • 3, 5s.: 371, n. 12 • 3, 8: 241, n. 5 • 3, 8, v. 1: 412, n. 23 • 3, 8, v. 2: 412s., n. 24 • 3, 8, vv. 5ss.: 408, n. 11; 411, n. 23 • 3, 8, v. 9: 409, n. 13 • 3, 8ss.: 371, n. 12 • 3, 8-11: 377, n. 36 • 3, 8-12: 371, n. 12 • 3, 8-15: 379, n. 38; 394, n. 5; 404, n. 1; 406, n. 1; 408, n. 11; 410, n. 21 • 3, 9: 406, n. 1; 413, n. 24 • 3, 10, v. 9: 409, n. 13 • 3, 10s.: 408, n. 11 • 3, 11, vv. 13s.: 380, n. 47 • 3, 11, v. 14: 374, n. 19 • 3, 11, v. 16: 412, n. 23 • 3, 12s.: 115, n. 374; 397, n. 13 • 3, 12-4: 376, n. 33 • 3, 13-5: 395, n. 8 • 3, 14: 374, n. 18; 377, n. 36 • 3, 14, v. 5: 409, n. 13; 412, n. 23 • 3, 14, vv. 5s.: 408s., n. 12 • 3, 14, vv. 10-2: 376, n. 33 • 3, 15: 414, n. 27 • 4-10: 372, n. 17 • 4-35: 56-8 • 6: 372, n. 17; 370, n. 7; 375, n. 28 • 10, 2: 369, n. 5 • 35: 386, n. 6 ◆ *FGrHist* 257 F 40, 3, 1: 328, n. 8; 343, n. 16; 374, n. 19 ◆ *FGrHist* 257 T 3, 2: 105, n. 341 • T 3, 5: 378, n. 36

Photius: *Bibliotheca* (ed. Henry) 44, 10a, 9s.: 278, n. 23 • 97, 83b, 25-7: 105, n. 341 • 97, 84a, 35 - 84b, 2: 378, n. 36 • 130: 67-70; 108, n. 350; 431, n. 1 • 130, 96b, 37-43: 67, n. 207 • 130, 97a, 5-7: 70 • 166, 109a, 38 - 109b, 2: 79, n. 246 • 166, 110a, 32-4: 243, n. 9 • 166, 110b, 2s.: 243, n. 9 • 166, 110b, 12: 243, n. 9 • 166, 110b, 24s.: 243, n. 9 • 166, 111a, 7-11: 79, n. 247 • 166, 111a, 30-4: 97, n. 310 • 166, 111a, 41s.: 97, n. 311 • 166, 111a, 41 - 111b, 31: 249, n. 25 • 166, 111b, 32-5: 70 • 181: 430, n. * • 241, 331a, 38s.: 275, n. 14 • 241, 333b, 4s.: 275, n. 14 • 242: 430, n. * • 242, 339b, 12 - 340a, 4: **428ss.** ◆ *Lexicon* (ed. Naber) s. v. κρείττονες: 330, n. 16

Phrynichus: *Praeparatio sophistica* (ed. de Borries) p. 15, 12s.: 373, n. 17

Plato: *Epistulae* 7, 336b: 129, n. 29 ♦ *Leges* 8, 836b: 263, n. 7 • 8, 865d-e: 11; 23, n. 42; 328, n. 7 • 12, 959a: 242, n. 9 ♦ *Menexenus*: 34 ♦ *Phaedo*: 73 • 62b: 152, n. 13 • 67c-d: 323, n. 26 • 81c-d: 152, n. 13; 296 • 81d, 2: 434, n. 18 • 82e: 323, n. 26 • 99d: 262, n. 3 ♦ *Respublica* 2, 361e: 150, n. 5 • 2, 363e: 150, n. 5 • 2, 381e: 83 e n. 264; 273, n. 6 • 3, 387b-c: 43 • 4, 433a, 8s.: 246, n. 20 • 7, 515c: 323, n. 26 • 7, 515c-d: 152, n. 13 • 7, 532b: 323, n. 26 • 10, 614b ss.: 63s.; 242, n. 9; 386, n. 1; 392, n. 1 • 10, 614b, 2-8: 345s., n. 25 • 10, 614b, 3: 394, n. 5 • 10, 615a-b: 13 ♦ *Sophista* 252c: 356, n. 11 ♦ *Symposium*: 73 • 179c-180b: 241, n. 4

[Plato]: *Epinomis* 984e: 40, n. 113
Plato Comicus: *Fragmenta* (edd. Kassel-Austin) 70: 85, n. 270; 379, n. 39
Plautus: *Aulularia* 35s.: 327, n. 6 • 794s.: 327, n. 6 ◆ *Cistellaria* 89-95: 327, n. 6 • 156-9: 327, n. 6 ◆ *Curculio* 50-60: 326, n. 1 ◆ *Epidicus* 175s.: 140, n. 9 ◆ *Mostellaria*: 123ss. • 240: 123, n. 8 • 469-505: **134ss.** • 475ss.: 22 • 480: 151, n. 8 • 491: 22 • 493: 22 • 499s.: 13, n. 20 • 505: 31, n. 75; 169, n. 13 • 727: 123, n. 8 • 1042: 123, n. 8 • 1149-51: 123, n. 8 ◆ *Poenulus* 96-103: 326, n. 1 • 217ss.: 326, n. 1 • 235s.: 326, n. 1 • 344: 140, n. 9 ◆ *Pseudolus* 795s.: 140, n. 9 ◆ *Rudens*: 326, n. 1 ◆ *Trinummus* 520-61: 138, n. 1
Plinius Iunior: *Epistulae* 1, 10: 151, n. 7 • 2, 11, 20: 153, n. 15 • 2, 17, 21: 151, n. 9 • 2, 20, 1: 82, n. 257 • 3, 11, 5-9: 151, n. 7 • 3, 11, 6: 151, n. 7 • 4, 30: 71 • 5, 5, 5: 152, n. 11; 161, n. 9; 240, n. 3 • 6, 6, 7: 153, n. 15 • 7, 26, 4: 151, n. 7 • 7, 27: 70-2; 109, n. 351; 148, n. 1 • 7, 27, 5: 131, n. 39; 168, n. 4 • 7, 27, 5-11: **144ss.** • 7, 27, 6: 169, n. 13 • 7, 27, 7: 139, n. 4; 168, nn. 5s. • 7, 27, 8: 168, n. 8 • 7, 27, 9: 139, n. 4 • 7, 27, 10s.: 115, n. 376; 336, n. 7 • 7, 27, 11: 142, n. 11 • 7, 27, 12: 240, n. 3 • 7, 27, 12-4: 116, n. 382 • 9, 33, 1: 84
Plinius Senior: *Naturalis historia* praef. 12s.: 62, n. 189 • 2, 68, 172: 321, n. 20 • 7: 51 • 7, 3, 34: 372, n. 17 • 7, 46, 148: 393, n. 2 • 7, 53, 173: 60, n. 183; 392, n. 1 • 7, 53, 174s.: 66 • 7, 53, 175: 59, n: 178 • 7, 53, 176s.: 61, n. 185; 392, n. 1 • 7, 53, 178s.: 241, n. 4; 377, n. 36; **390ss.** • 7, 53, 179: 62, n. 189; 68, n. 209; 114, n. 374; 247, n. 22 • 7, 54, 184s.: 152, n. 12 • 8, 71, 185: 378, n. 36 • 8, 82, 223: 169, n. 10 • 10, 82, 169s.: 371, n. 15 • 10, 95, 204: 169, n. 10 • 11, 112, 270: 378, n. 36 • 28, 4, 19: 128, n. 27 • 33, 4, 12: 251, n. 35
Plutarchus: *MORALIA*: *Adversus Colotem* 24, 1120f - 25, 1121c: 358, n. 18 • 28, 1123a-c: 358, n. 18 ♦ *Amatorius* 17, 761e-762a: 241, n. 4 • 20, 766b: 222, n. 28 ♦ *De audiendis poetis* 1, 14e: 90 e n. 291 • 1, 15b: 355, n. 9 ♦ *De communibus notitiis adversus Stoicos* 33, 1076b: 253, n. 47 ♦ *De defectu oraculorum* 14, 417c-d: 220, n. 19 ♦ *De fortuna Romanorum* 7, 320a: 357, n. 13 ♦ *De Iside et Osiride* 14, 356e: 378, n. 36 ♦ *De Pythiae oraculis* 11, 399c: 406, n. 1 ♦ *De sera numinis vindicta* 10, 555c: 23, n. 42 • 17, 560e-f: 127, n. 24 ♦ *De tranquillitate animi* 15s., 474b-c: 357, n. 13 ♦ *Quaestiones Romanae* 5, 264d-f: 393, n. 2 ♦ *Septem sapientium convivium*: 73 • 3, 149c-d: 371, n. 14 ♦ *VITAE*: *Aemilius Paulus* 12, 5: 355, n. 9 ♦ *Alcibiades* 33, 2: 357, n. 13 ♦ *Alexander* 50, 2: 357, n. 13 • 50, 6: 374, n.

19 ♦ *Antonius* 33, 2s.: 357, n. 13 ♦ *Brutus* 4, 6-8: 354, n. 4 • 14, 3: 357, n. 13 • 36, 1: 31, n. 75 • 36, 1 - 37,1: **350ss.** • 36, 6: 329, n. 11 • 37: 358, n. 18 • 37, 2-6: 358, n. 18 • 37, 5: 358, n. 18 • 48, 1: 357, n. 14 • 48, 1s.: 358, n. 18 ♦ *Caesar* 49, 3: 276, n. 19 • 66, 1: 357, n. 13 • 69, 2ss.: 353, n. 1 • 69, 2-6: 356, n. 13 • 69, 6: 353, n. 1 • 69, 6-11: 352, n. 1 • 69, 7: 354, n. 4 • 69, 8: 354, n. 3 • 69, 9: 329, n. 11; 355, nn. 7 e 9 • 69, 10: 355, n. 10 • 69, 11: 356, n. 12; 357s., n. 16 • 69, 12s.: 357, n. 14 ♦ *Cimon* 1, 1-5: 200, n. 1 • 1, 6-8: **198ss.** • 1, 8: 112, n. 365 • 6, 4-7: 23, n. 42 ♦ *Comparatio Demetrii et Antonii* 3, 1s.: 271, n. 1 ♦ *Crassus* 16, 7: 355, n. 9 • 17, 10: 183, n. 5 ♦ *Demetrius* 10, 3: 387, n. 7 • 27, 3-7: 271, n. 1 ♦ *Demosthenes* 21, 3: 357, n. 13 • 29, 2: 355, n. 9 ♦ *Dio* 2: 353, n. 1; 355, n. 9; 359, n. 18 • 2, 2-6: 353, n. 1 • 2, 4: 355, n. 9 • 2, 4s.: 353, n. 1 • 2, 5: 353, n. 1 • 2, 5s.: 356, n. 13 • 55: 353, n. 1 • 55, 1: 354, n. 4 • 55, 2: 355, n. 9 • 55, 3: 358, n. 17 • 56, 1: 354, n. 4 • 56, 3: 354, n. 4 ♦ *Eumenes* 6, 8: 355, n. 9 ♦ *Flamininus* 9, 2: 407, n. 4 • 15, 3s.: 413, n. 24 • 15, 5-9: 414, n. 26 • 16, 4: 410, n. 19 ♦ *Marius* 17, 8: 434, n. 19 • 19, 8: 432, n. 7 ♦ *Nicias* 23, 2: 355, n. 9 ♦ *Numa* 8, 4: 355, n. 9 • 15, 6: 355, n. 9 ♦ *Otho* 1, 1: 182, n. 1 ♦ *Pompeius* 76, 9: 357, n. 13 ♦ *Romulus* 28, 1-3: 335, n. 1 • 28, 10: 62, n. 189 ♦ *Theseus* 35, 8: 420, n. 1 ♦ *Fragmenta* (ed. Sandbach) 126: 127, n. 24 • 173: 51 • 176: 64, n. 194; 76, n. 233 • 178: 64, n. 194 • 211: 115, n. 374

[Plutarchus]: *Parallela minora* 1A, 305b-c: 420, n. 1 • 3A-B, 306a-c: 392, n. 1

Polemon: *Physiognomonica* (edd. [Foerster-]Hoffmann) 69: 274, n. 10

Polyaenus: *Strategemata* 6, 18, 1: 347, n. 34

Polybius: 4, 25, 1-5: 411, n. 22 • 16, 14: 405, n. 1 • 20, 9, 1: 414, n. 26 • 20, 10, 14-7: 406, n. 1 • 20, 11, 11: 413, n. 24 • 21, 4, 4s.: 414, n. 25 • 21, 47: 412, n. 24

Porphyrio (ed. Holder): *In Horatii Epistulas* 1, 4, 3: 152, n. 11 • 1, 13, 10: 83, n. 261 • 2, 3, 340: 83, n. 261

Porphyrius: *De abstinentia* 2, 39, 1: 40, n. 113 • 2, 47, 2: 297, n. 6 ♦ *Vita Pythagorae* 10-7: 99, n. 320 • 32-45: 99, n. 320 • 54s.: 99, n. 320 ♦ *Testimonia* (ed. Smith) 1, 76-8: 204, n. 1

Priscus: *Fragmenta* (ed. Blockley) 2: 432, n. 3 • 9, 3: 432, n. 3 • 49: 432, n. 3

[Prochorus]: *Acta Joannis* (ed. Zahn): 193 • pp. 14, 14 - 17, 8: 210, n. 1 • p. 15, 2: 211, n. 6 • p. 17, 6: 212, n. 8 • pp. 20, 6 - 21, 3: 210, n. 1 • p. 20, 14s.: 212, n. 12 • pp. 24, 5 - 25, 11: **206ss.** • pp. 25, 11 - 32, 24: 212, n. 10 • pp.

117, 11 - 118, 7: 210, n. 1 • p. 119, 5s.: 195, n. 39 • p. 121, 8-10: 195, n. 39 • pp. 122, 13 - 124, 16: **206ss.** • p. 124, 2-4: 212, n. 11 • p. 124, 14: 212, n. 11

Proclus: *In Platonis Rempublicam commentarii* (ed. Kroll) 1, p. 119, 18-21: 297, n. 6 • 2, pp. 113, 6ss.: 256, n. 1; 386, n. 6 • 2, p. 113, 6-9: 64, n. 195 • 2, pp. 113, 19 - 115, 6: 65, n. 198 • 2, p. 113, 22-6: 66 • 2, pp. 114, 3 - 115, 6: 369, n. 5 • 2, p. 115, 7-15: 240, n. 4; **384ss.** • 2, pp. 115, 7 - 116, 17: 65, nn. 199s. • 2, p. 115, 10: 368, n. 4 • 2, p. 115, 10s.: 242, n. 9 • 2, p. 115, 11s.: 370, n. 12 • 2, p. 115, 11-3: 380s., n. 48 • 2, p. 115, 13s.: 366, n. 1 • 2, p. 115, 13-5: 65, n. 201; 248, n. 25 • 2, p. 115, 15-23: 369, n. 5 • 2, pp. 115, 15 - 116, 2: 23, n. 43; 66 • 2, pp. 115, 23 - 116, 2: 240, n. 4; 369, n. 5 • 2, p. 116, 2: 223, n. 31 • 2, p. 116, 2-17: **254ss.** • 2, p. 116, 5: 224, n. 35; 244, n. 11; 370, n. 7 • 2, p. 116, 6: 250, n. 32; 369, n. 5 • 2, p. 116, 7: 240, n. 3 • 2, p. 116, 8s.: 243, n. 11 • 2, p. 116, 9: 245, n. 18 • 2, p. 116, 10s.: 240, n. 4 • 2, p. 116, 13s.: 250, n. 30 • 2, p. 116, 14: 250, n. 30 • 2, p. 116, 15-17: 65, n. 201; 248, n. 25 • 2, p. 116, 19ss.: 242, n. 9 • 2, p. 119, 18-27: 65, n. 197 • 2, pp. 121, 26 - 122, 11: 65, n. 197 • 2, pp. 324, 13 - 325, 10: 220, n. 17 • 2, p. 324, 21s.: 220, n. 17 • 2, p. 329, 4-10: 65, n. 200 • 2, p. 329, 4-25: 65, n. 199; 386, n. 1

Propertius: 1, 3, 37: 320, n. 16 • 2, 1, 57s.: 263, n. 7 • 2, 4, 7s.: 263, n. 7 • 3, 7, 39-42: 187, n. 2

Prudentius: *Contra Symmachum* 1, 423s.: 305s., n. 10

Psellus: *De operatione daemonum* (ed. Gautier, «REByz», 38 [1980], 105-31): 9, 253: 193, n. 28 • 10, 258: 193, n. 28 • 11, 298-300: 328, n. 8 • 13, 343-62: 193, n. 28 • 19, 543-8: 193, n. 28 ♦ *Orationes forenses* (ed. Dennis) 1, 900-3: 204, n. 2 ♦ *Philosophica minora* (ed. O' Meara) 2, 37 = *Graecorum dispositiones de daemonibus*: 193, n. 28 ♦ *Philosophica minora* (ed. O' Meara) 2, 49 = *De Gillo*: 18, n. 31

[Psellus]: *De operatione daemonum* (interpol.; ed. Bidez, *CMAG* 6) p. 122, 22-7: 187, n. 4 ♦ *Graecorum opiniones de daemonibus* (ed. Gautier, «REByz», 46 [1988], 85-107) 6, 107-11: 187, n. 4

Ptolemaeus: *Tetrabiblos* 4, 9, 12: 341, n. 1

Ptolemaeus Chennus: *ap.* Phot. *Bibl.* 190, 152b, 11-13: 85, n. 270

Ptolemaeus I Soter: *FGrHist* 138 F 34: 433, n. 15

Quintilianus: *Institutio oratoria* 1, 1, 6: 316, n. 3 • 2, 10, 4s.: 316, n. 3 • 3, 11, 14: 200, n. 1 • 4, 2, 94: 316, n. 3 • 5, 7, 35: 316, n. 3 • 7, 3, 7: 315, n. 1 • 7, 4, 11: 314, n. 1 • 9, 2, 31: 88, n. 280

[Quintilianus]: *Declamationes*

maiores (ed. Håkanson) 4, 5: 321, n. 22 • 4, 8: 321, n. 22 • 4, 16: 306, n. 11 • 8: 314, n. 1 • 8, *thema*: 321, n. 22 • 8, 2: 321, n. 22 • 8, 6: 314, n. 1 • 8, 22: 316, n. 3 • 10: 22; 127; 222, n. 26; 306, n. 11 • 10, *thema*; 6-8: **308ss.** • 10, 1: 317, nn. 3 e 5; 319, n. 13; 320, n. 16 • 10, 2: 316, n. 3; 317, n. 3; 320, n. 15; 321, n. 22 • 10, 4: 316, n. 3; 319, n. 14 • 10, 4ss.: 315, n. 3 • 10, 5: 22; 315, n. 2 • 10, 9: 316, n. 3 • 10, 11: 315, n. 2; 317, n. 3 • 10, 12: 317, nn. 3 e 5 • 10, 13: 22; 315, n. 2; 316, n. 3; 317, n. 3 • 10, 14: 240, n. 3; 317, n. 5 • 10, 15: 289, n. 12; 303, n. 1; 315, n. 1; 319, nn. 12 e 14; 320, n. 17; 322, n. 22 • 10, 16: 121, n. 1; 320, n. 15 • 10, 17: 317, n. 5 • 10, 17s.: 315, n. 1 • 10, 18: 11, n. 10; 317, n. 6; 320, n. 17; 322, n. 22 • 10, 19: 289, n. 12; 317, n. 5; 318, n. 10; 319, n. 14; 320, nn. 15s.; 322, n. 22 • 12, 12: 303, n. 1 • 12, 28: 297, n. 6; 306, n. 11 • 14s.: 319, n. 14 • 15, 5: 315, n. 1 • 15, 11: 217, n. 2 • 18s.: 314, n. 1 • 18, 5: 314, n. 1 • 19, 15: 306, n. 11 ◆ *Declamatio maior* (ed. Lehnert) 3b, 8: 303, n. 1 ◆ *Declamationum maiorum excerpta Monacensia* (ed. Lehnert) p. 372, 9-11: 318, n. 10 • p. 372, 20s.: 318, n. 10 ◆ *Declamationes minores* (ed. Winterbottom) 247, 9: 307, n. 14 • 248, 3: 307, n. 14 • 249, 8: 307, n. 14 • 250, 4: 307, n. 14 • 260, 1: 316, n. 3 • 264, 10: 307, n. 14 • 266, 2: 307, n. 14 • 270, 20: 307, n. 14 • 271, 1: 307, n. 14 • 294, 4: 307, n. 14 • 297, 9: 307, n. 14 • 299, *thema*; 5-8: **300ss.** • 299, 1s.: 305, n. 5 • 299, 3-8: 305, n. 5 • 299, 5s.: 316, n. 3 • 308, 2: 307, n. 14 • 313, 7: 307, n. 14 • 314, 13: 306, n. 11 • 314, 16: 306, n. 11 • 314, 20: 305, n. 6; 306, n. 11 • 317, 10: 307, n. 14 • 324, 8: 306, n. 11 • 337, 4-6: 304, n. 4 • 339, 4: 307, n. 14 • 363: 314, n. 1 • 365, 8: 307, n. 14 • 369: 303, n. 1 • 369, 5: 306, n. 11; 328, n. 9 • 372, 4: 306, n. 11 • 373: 303, n. 1 • 383: 314, n. 1

Rufinus: *Historia ecclesiastica* (ed. Mommsen, *GCS* 9.1-2) 4, 15, 37: 322, n. 24 • 7, 17: 169, n. 14 • 11, 10: 291, n. 16 ◆ *Recognitiones* → [Clemens]

Rutilius Lupus (ed. Halm): 2, 6: 88, n. 280

Sallustius: *De Catilinae coniuratione* 10, 1: 287, n. 5

Sallustius philosophus: *De dis et mundo* 19, 2: 297, n. 6

Sappho: *Fragmenta* (ed. Voigt) 55, 4: 42s., n. 128 • 168a: 18, n. 31

Scribonius Largus: *De compositione medicamentorum* (ed. Sconocchia) 18: 328, n. 10

Scriptores Historiae Augustae: *Alexander* 68, 1: 287, n. 6 ◆ *Pertinax* 14, 1: 191, n. 23

Seneca: *Apocolocyntosis* 1, 2: 335, n. 1 ◆ *De tranquillitate animi* 14,

4-10: 115, n. 374 ◆ *Thyestes* 669s.: 150, n. 5 • 671s.: 328, n. 9 ◆ *Troades* 190: 45, n. 136

[Seneca]: *Epigrammata* (ed. Prato) 15: 394, n. 6

Seneca Rhetor: *Controversiae* 1, 1, 16: 306, n. 11 • 1, 2, *thema*: 326, n. 1 • 1, 2, 21: 306, n. 11 • 1, 2, 22: 314, n. 1 • 2, 1, 33: 316, n. 3 • 3, 7: 314, n. 1 • 4, 4: 303, n. 1 • 4, 6: 314, n. 1 • 5, 3: 314, n. 1 • 7, 2, 5: 306, n. 11 • 7, 7, 15: 316, n. 3 • 9, 1, 4: 306, n. 11 • 9, 1, 8: 306, n. 11

Servius: *In Vergilii Aeneidem* 3, 63: 122, n. 1 • 4, 386: 13, n. 18 • 11, 787: 290, n. 14 ◆ *In Vergilii Georgica*: 1, 30: 99, n. 319

Silius Italicus: 5, 127-9: 342, n. 7 • 8, 642: 328, n. 9

[Simonides]: *Epigrammata* (edd. Gow-Page) 47, 2: 379, n. 41

Sopater: Διαίρεσις ζητημάτων (ed. Walz, *RG* 8) p. 78, 22ss.: 303, n. 1 • pp. 200, 30 - 201, 1: 306, n. 11 • p. 247, 10s.: 316, n. 3 ◆ *Progymnasmatum fragmenta* (ed. Rabe) 6: 88, n. 280

Sophocles: *Antigone* 531-3: 274, n. 12 • 896: 10 ◆ *Oedipus Coloneus* 399ss.: 252, n. 41 ◆ *Fragmenta* (ed. Radt) 768: 183, n. 6

Statius: *Thebais* 2, 89-124: 40, n. 116; 115, n. 375 • 2, 94s.: 115, n. 375 • 3, 75-7: 305, n. 10 • 4, 438-42: 421, n. 5; 435, n. 23 • 5, 163: 305, n. 10

Stephanus Byzantinus (ed. Meineke): s. v. Βέργη (p. 163, 17): 110, n. 357

Strabo: 1, 2, 8: 87 e n. 277 • 2, 3, 5: 110, n. 357 • 6, 1, 5: 86 • 10, 5, 6: 304, n. 4 • 11, 11, 5: 433, n. 15 • 12, 2, 7: 290, n. 14 • 12, 3, 38: 205, n. 2 • 15, 1, 35: 249, n. 25

Suetonius: *DE VIRIS ILLUSTRIBUS*: *De grammaticis et rhetoribus* 30, 6: 304, n. 4 ◆ *DE VITA DUODECIM CAESARUM*: *Augustus* 2, 6: 174, n. 2 • 5, 2: 174s., n. 3 • 6: **172ss.**; 182, n. 3 • 6, 1s.: 111, n. 365 • 6, 3: 182, n. 2 • 16, 6: 393, n. 2 • 31, 1: 404, n. 1 • 94, 1-8: 175, n. 3 • 96, 2: 357, n. 13 ◆ *Caesar* 1, 3: 179, n. 6 • 89: 353, n. 1 ◆ *Caligula* 3, 1: 179, n. 6 • 56-60: 178, n. 1 • 57, 10: 39, n. 108 • 58: 179, n. 8 • 58, 1: 178, n. 1 • 59, 2s.: **176ss.**; 297, n. 6 • 59, 3: 30; 111, n. 365 • 59, 4: 178, n. 3 ◆ *Claudius* 15, 13: 179, n. 6 ◆ *Domitianus* 1, 3: 179, n. 6 • 10, 8: 179, n. 6 • 16, 2: 183, n. 3 • 17, 7: 179, n. 4 ◆ *Galba* 18, 7: 182, n. 1 ◆ *Nero* 34, 7s.: 183, n. 3 • 46, 1s.: 183, n. 3 • 50, 2: 179, n. 4 ◆ *Otho* 7, 4: 175, n. 4; **180ss.** • 8, 5s.: 182, n. 1 ◆ *Tiberius* 49, 2: 179, n. 6 ◆ *Vitellius* 7, 3: 179, n. 6

Suidas (ed. Adler): A 2723: 405, n. 1 • A 3745: 256, n. 2 • I 545: 420, n. 1 • Λ 158: 407, n. 4 • Π 1962: 420, n. 1 • Φ 295: 386, n. 1

Syncellus: *Ecloga chronographica* (ed. Mosshammer) 676 p. 439, 18-20: 102, n. 330

Synesius: *Epistulae* (ed. Garzya) 5 pp. 17, 6 - 18, 6: 187, n. 5 • 148 pp. 261, 20 - 262, 3: 98, n. 318

Syriscus: *FGrHist* 807 T 1: 54 e n. 157

Tacitus: *Annales* 2, 27, 2: 394, n. 6 • 14, 10: 183, n. 3 • 14, 30: 347, n. 34 ◆ *Dialogus de oratoribus* 35, 4s.: 316, n. 3 ◆ *Germania* 8, 2: 264, n. 7 • 43, 5: 347, n. 34 ◆ *Historiae* 4, 61, 2: 264, n. 7 • 5, 13, 1: 434, n. 19

Tatianus: *Oratio ad Graecos* (ed. Marcovich, *PTS* 43) 16, 1: 19 e n. 34

Terentius: *Hecyra* 572-4: 327, n. 6 • 822-32: 327, n. 6

Tertullianus: *Ad nationes* (ed. Borleffs, *CCSL* 1) 1, 3, 2: 286, n. 4 ◆ *Ad Scapulam* (ed. Dekkers, *CCSL* 2) 3, 4: 287, n. 5 ◆ *Adversus Valentinianos* (ed. Fredouille, *SC* 280) 3, 3: 83 e n. 262 ◆ *Apologeticum* (ed. Dekkers, *CCSL* 1) 2, 19s.: 286, n. 4 • 2, 19, 104s.: 286, n. 4 • 2, 20, 110s.: 286, n. 4 • 22, 8ss.: 289, n. 12 • 22, 10: 289, n. 12 ◆ *De anima* (ed. Waszink, *CCSL* 2) 55, 5 - 57: 12 • 56: 12s. e n. 17 ◆ *De baptismo* (ed. Luiselli[2]) 5, 4: 192, n. 25 ◆ *De testimonio animae* (ed. Willems, *CCSL* 1) 4, 5: 320, n. 15

Testamentum Novum: *Acta apostolorum* 7, 55: 289, n. 10 • 19, 19: 246, n. 20 ◆ *Apocalypsis* 2, 20: 289, n. 9 • 12, 9: 168, n. 7 • 21: 288, n. 8 ◆ *I Epistula Petri* 5, 9: 291, n. 21 ◆ *Evangelium Lucae* 8, 27: 299, n. 16 • 8, 29: 213, n. 17 • 11, 24: 213, n. 17 • 24, 11: 250, n. 30 ◆ *Evangelium Marci* 5, 1-5: 299, n. 16 • 13, 22: 289, n. 11 ◆ *Evangelium Matthaei* 8, 28: 299, n. 16 • 13, 39: 168, n. 7 • 24, 7: 285s., n. 3

Testamentum Salomonis (ed. Mc Cown): 4, 2-12: 226, n. 43 • 18, 21: 192, n. 24

Testamentum Vetus: *Deuteronomium* 1, 13: 291, n. 19 ◆ *Genesis* 1, 2: 192, n. 25 • 32, 24-6: 330, n. 16 ◆ *Isaiah* 14, 14: 169, n. 12 ◆ *Psalmi* 96, 2: 48

Theocritus: 11, 1-3: 263, n. 7 • 13: 187, n. 2 • 14, 52s.: 263, n. 7 • 15, 40-3: 83 e n. 263; 276, n. 18 • 24, 88-102: 252, n. 41

Theognetus: *Fragmenta* (edd. Kassel-Austin) 1: 123, n. 8

Theognis: 602: 274, n. 12 • 1209ss.: 34

Theophrastus: *Characteres* 16, 7: 121, n. 1

Thucydides: 2, 34, 5: 152, n. 14 • 2, 91, 1: 414, n. 27

Tibullus: 1, 2, 45-54: 261, n. 2 • 1, 2, 51s.: 261, n. 2 • 1, 5, 51: 305, n. 10 • 2, 3, 13s.: 263, n. 7

Timachidas: *FGrHist* 532 F 1: 54 e n. 158 • F 1, A 6s.: 249, n. 25 • C 74: 366, n. 1 • D 33s.: 241, n. 5 • D 53s.: 366, n. 1

Tzetzes: *Commentarii ad Homeri Odysseam* (ed. Hunger) 24, 5ss.: 430, n. *

Valerius Antias: *HRR*[2] F 42: 406, n. 1

Valerius Flaccus: 3, 362ss.: 342, n. 9 • 3, 452s.: 347, n. 33 • 4, 614: 139, n. 3

Valerius Maximus (ed. Briscoe): 1, 1, 5: 169, n. 10 • 1, 6, 5: 378, n. 36 • 1, 7, 7: 149, n. 2; 150, n. 5; 151, n. 11; 352, n. 1; 354, nn. 4 e 6; 355, nn. 7 e 9; 356, nn. 12s.; 357, n. 15; 358, n. 17 • 1, 8, 7: 44, n. 132 • 1, 8, 8: 345, n. 23; 356, n. 13 • 1, 8, 12: 60, n. 183; 61, n. 184 • 2, 6, 7: 304, n. 4 • 2, 6, 8: 304, n. 4 • 5, 1, 3: 139, n. 3 • 6, 1, 12: 200, n. 1 • 7, 2, *ext.* 7: 395, n. 9 • 8, 3: 316, n. 3 • 9, 6, *ext.* 2: 201, n. 6

Varro: *Antiquitates rerum divinarum* (ed. Cardauns) 14, fr. 111: 122, n. 3 ◆ *Antiquitates rerum humanarum* (ed. Mirsch) 1, fr. *10: 61, n. 184 ◆ *De lingua Latina* 9, 38, 61: 124, n. 10 ◆ *De re rustica* 1, 1, 8: 366, n. 1 ◆ *De vita populi Romani* (ed. Riposati) 1, fr. 19: 122, n. 2 ◆ *Logistorici* (ed. Bolisani) fr. 64: 397, n. 12 ◆ *Opus incertum ap.* Apul. *Apol.* 42, 6: 378, n. 36 ◆ *Opus incertum ap.* Plut. *Quaest. Rom.* 5, 264d-f: 393, n. 2 ◆ *Opus incertum ap.* Serv. *In Verg. Aen.* 11, 787: 290, n. 14

VASA

Crater (München, Antikensammlungen, inv. 3296): 39, n. 112; 163

Hydria (Basel, Antikenmuseum, BS 481): 383

Lekythos (Atene, Museo Nazionale, inv. 1942): 38, n. 106; 143

Lekythos (Atene, Museo Nazionale, inv. 19765): 399

Vergilius: *Aeneis* 4, 460s.: 427, n. 3 • 4, 488: 261, n. 2 • 4, 493: 320, n. 17 • 6, 270s.: 321, n. 20 • 6, 315-547: 11s. • 6, 426-9: 141, n. 10 • 6, 477ss.: 342 • 6, 557s.: 150, n. 5 • 6, 660: 342, n. 6

[Vergilius]: *Ciris* 14: 152, n. 11.

Vettius Valens (ed. Pingree): 2, 41, 30: 341, n. 1 • 2, 41, 33: 341, n. 1

Xenophanes: *Fragmenta* (edd. Gentili-Prato²) 1, 22: 84 e n. 267

Xenophon: *Cyropaedia* 8, 7, 18: 23, n. 42 ♦ *Symposium*: 73

Xenophon Ephesius: 1, 1, 4: 329, n. 12 • 1, 5, 4: 329, n. 12 • 1, 5, 6s.: 265, n. 8 • 1, 8, 1: 327, n. 6 • 1, 9, 9 - 10, 1: 326, n. 1 • 1, 10, 1: 329, n. 12 • 1, 12, 4: 329, n. 11 • 2, 3, 1: 329, n. 12 • 3, 2, 3s.: 327, n. 6 • 3, 7s.: 245, n. 17; 251, n. 33 • 3, 7, 4: 251, n. 33 • 3, 8, 2: 242, n. 9 • 3, 12, 3: 329, n. 12 • 4, 6, 6: 329, n. 12 • 5, 1, 5: 327, n. 6 • 5, 4, 8s.: 378, n. 36 • 5, 5, 8: 331, n. 19 • 5, 7, 3: 327, n. 3 • 5, 7, 4-9: **324ss.** • 5, 7, 5-9: 222, n. 25

Zacharias Pontifex: *PL* 77, 223c: 167, n. 2 • 77, 226a: 169, n. 10

Zenobius: *Proverbia* 1, 47 = *CPG* 1, p. 18: 85, n. 270

Zonaras (ed. Pinder): 9, 18: 409, n. 13 • 9, 19: 406, n. 1; 413, n. 24; 414, n. 26 • 10, 20: 352, n. 1; 356, n. 12; 357, n. 14

Zoroaster: *Fragmenta* (edd. Bidez-Cumont) B 6: 405, n. 1

Zosimus: *Historia nova* (ed. Paschoud) 2, 3, 1s.: 343, n. 16

III
INDICE DELLE PRINCIPALI DISCUSSIONI CRITICO-TESTUALI

Damascius, *Vita Isidori* 63 p. 92, 12 Zintzen: 433, n. 13

Eunapius, *Vitae sophistarum* 4, 1, 12: 204s., n. 2

Firmilianus apud Cyprianum, *Epistulae* 75, 10, 1: 286s., n. 4 • 75, 10, 4: 290s., n. 16 • 75, 10, 5: 292, nn. 25s.

Gellius, *Noctes Atticae* 9, 4, 3: 50, n. 149

INSCRIPTIONES
AIJ 557: 189, n. 10

Lollianus, *Phoenicica*, POxy 1368, II, 1: 335, nn. 2s.
Lucianus, *Philopseudeis* tit.: 72, n. 222 • 30: 159, n. 2

Obsequens, *Prodigiorum liber* 57: 427, n. 5

Philostratus, *Vita Apollonii Tyanaei* 4, 25: 273, n. 8; 275, n. 13
Phlegon, *De mirabilibus* 1, 4: 241, n. 7
Photius, *Bibliotheca* 130: 67s., n. 207
Plinius, *Epistulae* 7, 27, 6: 150, n. 6
[Prochorus], *Acta Joannis* p. 15, 2 Zahn: 211, n. 6
Proclus, *In Platonis Rempublicam commentarii* 2, p. 116, 7 Kroll: 256, n. 7

[Quintilianus], *Declamationes maiores* 10, 7: 321, n. 19 ♦ *Declamationes minores* 299, 5: 305, n. 8 • 299, 6: 306, n. 12; 307, n. 14

Suetonius, *Otho* 7, 4: 183, n. 5

Xenophon Ephesius 5, 7, 8: 329, n. 12 • 5, 7, 9: 331, n. 19

IV
INDICE DEI MANOSCRITTI

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana: gr. 76: 159, n. 2 • gr. 2197: 107, n. 347; 256, n. 7

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana: 80, 9: 107, n. 347; 256, n. 7 • 86, 7: 204, n. 2 • Conv. soppr. 627: 329, n. 12

Heidelberg, Universitätsbibliothek: Palat. gr. 398: 106ss.; 238, n. 1

Paris, Bibliothèque Nationale: gr. 1807: 106, nn. 343s. • gr. 2957: 159, n. 2

Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana: gr. 196 (coll. 743): 107, n. 344 • gr. 246 (coll. 756): 107, n. 348

Indice generale

Premessa . . . . . Pag. 1

Introduzione. Fantasmi e loro storie nel mondo greco-latino . . " 5

1. I fantasmi – 1.1 Morti irrequieti – 1.2 Fantasmi, eroi, demoni (e diavoli) – 1.3 Le apparizioni dei fantasmi: ὄναρ e ὕπαρ; manifestazioni 'spontanee' ed evocazioni – 1.4 Caratteristiche dei fantasmi – 1.4.1 Terminologia – 1.4.2 Aspetto – 1.4.3 Corporeità e incorporeità – 1.4.4 Voce – 1.5 Momenti di apparizione . . . . . " 8
2. Le storie di fantasmi – 2.1.1 Le 'origini' ellenistiche – 2.1.2 Flegonte di Tralle e una possibile silloge ellenistica di storie di fantasmi – 2.1.3 Una raccolta romana di morti apparenti (e alcune mediazioni culturali) – 2.2.1 Il ruolo dei filosofi: indagini sull'anima, raccolte di 'risurrezioni'. Proclo e Naumachio – 2.2.2 L'ambizioso progetto di Damascio – 2.2.3 L'epistola di Plinio sui fantasmi – 2.2.4 Luciano e *Gli amanti della menzogna* – 2.3 'Romanzi dell'orrore'? – 2.4 Forme di circolazione, modalità di fruizione. Fattori di perdita e di conservazione – 2.4.1 Racconti orali – 2.4.2 Il ruolo della scuola – 2.4.3 'Consumo', perdita, conservazione – 2.5 Conclusione: una 'paradossale' esigenza di oggettività . . . . . " 49

Capitolo I. Case 'infestate' . . . . . " 119

a. 'La casa e il cervello' . . . . . " 133

I.a.1 Plautus, *Mostellaria* 469-505 . . . . . " 134
Plauto, *La commedia del fantasma* 469-505 . . . . . " 135

I.a.2 Plinius, *Epistulae* VII, 27, 5-11 . . . . . Pag. 144
Plinio, *Lettere* VII, 27, 5-11 . . . . . " 145
I.a.3 Lucianus, *Philopseudeis* 30s. . . . . " 154
Luciano, *Gli amanti della menzogna* 30s. . . . . " 155
I.a.4 Gregorius Magnus, *Dialogi* III, 4, 1-3 . . . . . " 164
Gregorio Magno, *Dialoghi* III, 4, 1-3 . . . . . " 165

b. 'Poltergeist' e altro . . . . . " 171

I.b.1 Suetonius, *Divus Augustus* 6 . . . . . " 172
Svetonio, *Vita del Divo Augusto* 6 . . . . . " 173
I.b.2 Suetonius, *Caligula* 59, 2-3 . . . . . " 176
Svetonio, *Vita di Caligola* 59, 2-3 . . . . . " 177
I.b.3 Suetonius, *Otho* 7, 4 . . . . . " 180
Svetonio, *Vita di Otone* 7, 4 . . . . . " 181

Capitolo II. Terrori balneari . . . . . " 185

II.1 Plutarchus, *Cimon* 1, 6-8 . . . . . " 198
Plutarco, *Vita di Cimone* 1, 6-8 . . . . . " 199
II.2 Eunapius, *Vitae sophistarum* 4, 1, 12 . . . . . " 202
Eunapio, *Vite dei sofisti* 4, 1, 12 . . . . . " 203
II.3 Pseudo-Prochorus, *Acta Joannis*, pp. 24s.; 122-124 Zahn . " 206
Pseudo-Procoro, *Atti di Giovanni*, pp. 24s.; 122-124 Zahn " 207

Capitolo III. 'La morte amoureuse' . . . . . " 215

III.1a Phlegon Trallianus, *De mirabilibus* 1 . . . . . " 230
Flegonte di Tralle, *Sulle cose straordinarie* 1 . . . . . " 231
III.1b Proclus, *In Platonis Rempublicam commentarii* II, p. 116, 2-17 Kroll . . . . . " 254
Proclo, *Saggi sulla* Repubblica *di Platone* II, p. 116, 2-17 Kroll . . . . . " 255
III.2 PMich inv. 5 (Pack² 2636) + PLitPalauRib 26 . . . . . " 258
PMich inv. 5 (Pack² 2636) + PLitPalauRib 26 . . . . . " 259
III.3 Philostratus, *Vita Apollonii Tyanaei* IV, 25 . . . . . " 266
Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana* IV, 25 . . . . . " 267
III.4 Firmilianus apud Cyprianum, *Epistula* 75, 10 . . . . . " 280
Firmiliano presso Cipriano, *Lettera* 75, 10 . . . . . " 281

Capitolo IV. Sepolcri senza requie . . . . . Pag. 293

IV.1 Pseudo-Quintilianus, *Declamatio minor* 299, *thema*; 5-8 . " 300
Pseudo-Quintiliano, *Declamazione minore* 299, tema; 5-8 " 301
IV.2 Pseudo-Quintilianus, *Declamatio maior* 10, *thema*; 6-8 (pp. 199, 1-5; 204, 17 - 207, 21 Håkanson) . . . . . " 308
Pseudo-Quintiliano, *Declamazione maggiore* 10, tema; 6-8 (pp. 199, 1-5; 204, 17 - 207, 21 Håkanson) . . . . . " 309
IV.3 Xenophon Ephesius, *Ephesiaca* V, 7, 4-9 . . . . . " 324
Senofonte Efesio, *Storie efesie* V, 7, 4-9 . . . . . " 325
IV.4 Lollianus, *Phoenicica*, POxy 1368 (Pack² 2620) . . . . . " 332
Lolliano, *Storie fenicie*, POxy 1368 (Pack² 2620) . . . . . " 333

Capitolo V. Fantasmi di guerra . . . . . " 339

a. Profezie d'oltretomba . . . . . " 349

V.a.1 Plutarchus, *Brutus* 36, 1 - 37, 1 . . . . . " 350
Plutarco, *Vita di Bruto* 36, 1 - 37, 1 . . . . . " 351
V.a.2a Phlegon Trallianus, *De mirabilibus* 2 . . . . . " 360
Flegonte di Tralle, *Sulle cose straordinarie* 2 . . . . . " 361
V.a.2b Proclus, *In Platonis Rempublicam commentarii* II, p. 115, 7-15 Kroll . . . . . " 384
Proclo, *Saggi sulla* Repubblica *di Platone* II, p. 115, 7-15 Kroll . . . . . " 385

b. Soldati-'revenants' . . . . . " 389

V.b.1 Plinius, *Naturalis historia* VII, 53, 178s. . . . . " 390
Plinio, *Storia naturale* VII, 53, 178s. . . . . " 391
V.b.2 Phlegon Trallianus, *De mirabilibus* 3, 3-7 . . . . . " 400
Flegonte di Tralle, *Sulle cose straordinarie* 3, 3-7 . . . . . " 401

c. Eserciti-fantasma . . . . . " 417

V.c.1 Pausanias, *Graeciae descriptio* I, 32, 3s. . . . . " 418
Pausania, *Descrizione della Grecia* I, 32, 3s. . . . . " 419
V.c.2 Iulius Obsequens, *Prodigiorum liber* 57 . . . . . " 424
Giulio Ossequente, *Libro dei prodigi* 57 . . . . . " 425
V.c.3 Damascius, *Vita Isidori* 63 (p. 92 Zintzen) = Photius, *Bibliotheca* 242, 339b, 12 - 340a, 4 . . . . . " 428
Damascio, *Vita di Isidoro* 63 (p. 92 Zintzen) = Fozio, *Biblioteca* 242, 339b, 12 - 340a, 4 . . . . . " 429

Abbreviazioni bibliografiche . . . . . Pag. 437
Bibliografia . . . . . " 439
Sigle . . . . . " 511

Indici . . . . . " 517
I. Indice dei nomi, delle cose notevoli, dei termini e delle espressioni greche e latine . . . . . " 519
II. Indice dei luoghi antichi . . . . . " 525
III. Indice delle principali discussioni critico-testuali . . . . . " 547
IV. Indice dei manoscritti . . . . . " 547

Stampato su carta avoriata "Palatina" delle Cartiere Miliani Fabriano SpA